ams Universal
Bibliothek

Nr. 1931–1934

G. W. Leibniz

Die Theodicee

I

Die Theodicee

von

G. W. Leibniz.

Nebst
den Zusätzen der Desbosses'schen Uebertragung
mit Einleitung und Erläuterungen

deutsch von

Robert Habs.

Erster Band.

Leipzig.

Druck und Verlag von Philipp Reclam jun.

Vorbemerk.

Bezüglich des Ausdrucks und der Erläuterungen sind für die hier gebotene Uebertragung der Theodicee dieselben Grundsätze maßgebend gewesen, welche bei der Uebersetzung der Kleinern philosophischen Schriften von G. W. Leibniz in Anwendung kamen. Zu Grunde gelegt wurde der Arbeit der durchgängig correcte Text der Jaucourt'schen Ausgabe (Nouvelle édition, augmentée de l'Histoire de la vie et des ouvrages de l'Auteur, par M. le Chevalier de Jaucourt, 2 vols, à Amsterdam chez François Changuion, MDCCXLVII); zur Feststellung der Zusätze wurde die Originalausgabe der Des-bosses'schen Uebertragung (Francofurti MDCCXIX) sowie die zweite lateinische Uebersetzung (Francofurti et Lipsiae, impensis Christoph. Henr. Bergeri, MDCCXXXIX) benutzt, die in Verbindung mit der von Herrn von Kirchmann herausgegebenen deutschen Uebertragung (Philos. Bibliothek, Bd. 79 u. 80, Leipzig 1879) auch bei den Erläuterungen vielfach zu Rathe gezogen wurde.

Ferner sind im Anschluß an die zweite lateinische Uebersetzung auch in der vorliegenden die Paragraphen des Vorworts mit Nummern versehen und dadurch eine Abweichung von der Eintheilung der Jaucourt'schen Ausgabe in sofern herbeigeführt worden, als dort die drei

Endparagraphen 35—37 nur einen einzigen bilden. Diese Abweichung findet ihre äußerliche Rechtfertigung in der Uebereinstimmung mit der Desbosses'schen Uebertragung, ihre innere im Inhalte jener Paragraphen.

Besondere Sorgfalt ist noch auf die Revision der zahlreichen Citate und auf die Zusammenstellung des Registers verwandt worden, so daß diese deutsche Ausgabe der Theodicee hoffentlich allen Ansprüchen genügen wird, die in Bezug auf Vollständigkeit, Richtigkeit und Brauchbarkeit an eine Uebersetzung gestellt werden können.

Nandau, im Juni 1883.

Robert Habs.

Einleitung.

Als Hüter der Sittlichkeit des größten Theils der Menschheit gehört der religiöse Glaube zu den Grundlagen jeder staatlichen Gemeinschaft. Je mehr sittliche Vorschriften daher eine Religion enthält, um so wichtiger wird der Glaube für die Erhaltung der bestehenden Zustände sein und um so eifriger werden die Nutznießer und Verehrer dieser Zustände sich um die Wahrung des Glaubens bemühen, da sie bona fide in jeder Erschütterung desselben eine Erschütterung der Moral erblicken, deren Gesetze ihnen für unwandelbar gelten. Nun ist aber fast jeder Schritt, den die Wissenschaft vorwärts thut, eine Beschränkung des Gebiets des Glaubens, also ein Angriff auf denselben, der zugleich das Weiterbestehen der gewohnten Zustände bedroht, und führt daher unvermeidlicher Weise früher oder später zu einem Kampfe zwischen den Vertretern des Wissens und den Anhängern jener Zustände, bei welchem die letztern sich um so lieber der materiellen Waffen bedienen, je weniger sie die geistigen zu handhaben wissen.

Zugleich mit dem Erwachen des wissenschaftlichen Geistes begann auch dieser Kampf. Die jonische Philosophenschule hatte kaum eine genauere Naturbeobachtung angebahnt, als in Athen ein gewisser Diopeithes einen Antrag auf gerichtliche Verfolgung derer stellte, welche die Himmelserscheinungen auf natürliche Weise zu erklären suchten, und Anaxagoras die Stadt räumen mußte. Seine Schüler bedrohte oder ereilte ein ähnliches Geschick: Perikles und Euripides standen ihr Lebelang im Geruch der Ketzerei, die Aspasia retteten nur die

flehentlichen Bitten des Perikles vor der Verurtheilung, und Sokrates wurde gezwungen, sein eigener Henker zu werden. Auch den Stagiriten traf gegen Ende seines Lebens ein Todesurtheil wegen Unglaubens (323 v. Chr.). Da aber diesen Anklagen nicht sowohl ein Secten- oder Kasteninteresse, sondern reine Parteiinteressen zu Grunde lagen, diese Parteien aber mit dem eigentlichen Staatsleben selbst verschwanden, so nahmen in Athen mit dem Untergange der politischen Selbständigkeit auch die Glaubensprocesse ein Ende, während der Wissenschaft um die nämliche Zeit von Ptolemäos Soter eine Freistatt gegründet ward, in der sie vierhundert Jahre hindurch zum Segen der Menschheit wirken und sich entwickeln konnte.

Die „göttliche Schule von Alexandria", wie diese großartige Schöpfung der beiden ersten Ptolemäer im Alterthum genannt wurde, erstrebte nicht blos die Erhaltung und Ausbreitung, sondern vor allem die Mehrung des Wissens, die Leistungen ihrer Gelehrten, eines Euklid und Apollonius in der Mathematik, eines Archimedes, Ktesibios und Heron in der Physik und Mechanik, eines Eratosthenes in der Geographie, eines Hipparchos und Ptolemäos in der Astronomie u. s. w., kennzeichnen daher den Stand der Wissenschaft zu der Zeit, wo die christliche Religion den Kampf wieder aufnahm, an welchem die heidnische zu Grunde gegangen war.

Aus der zu Anfang gegebenen Darlegung erhellt, daß eine Religion um so intoleranter sein wird, je umfassender der moralische Theil ihres Inhaltes ist. Das Christenthum aber ist von Grund aus nur Sittenlehre, seine Feindschaft gegen alles, was in irgend einem Punkte anscheinend oder wirklich der Lehre seines Stifters und seiner großen Theologen entgegen war, mußte also um so erbitterter sein, da der Gegner ihm nicht als Feind eines persönlichen Interesses, sondern als Feind des Guten und Wahren überhaupt erschien; nur so wird begreiflich, wie Augu-

stinus z. B. in die Worte ausbrechen konnte (Confess. XII, 14): „O daß du die Feinde Deines Worts erschlügest mit zweischneidigem Schwerte, daß sie ihm nicht mehr feind seien! Ich wünschte, daß sie für sich erschlagen würden, damit sie dir leben!“

Noch drei besondere Umstände trugen vorzüglich dazu bei, das Christenthum gleich zu Anfang zum unerbittlichsten Gegner der Wissenschaft zu machen: erstens das Unvermögen der jungen Secte, in intellectueller Beziehung mit den heidnischen Philosophen und Gelehrten zu wetteifern, zweitens das Entstehen einer besondern Kaste, der nach ägyptisch-jüdischem Muster gebildeten Priesterschaft, deren einziges Interesse die Erhaltung des Glaubens war, oder vielmehr deren gesammte Interessen durch dies eine vertreten wurden, und drittens die Achtung und das Ansehn, zu dem die Bibel gelangte.

Der letzterwähnte Umstand ist für die geistige Entwicklung Europas von so ungeheurer Tragweite gewesen, daß er ein näheres Eingehen rechtfertigt.

Um das Jahr 200 unserer Zeitrechnung, während der Christenverfolgung unter Severus, überreichte der Karthager Q. Septimius Florens Tertullianus den römischen Behörden eine Vertheidigung der Christen gegen die Anschuldigungen der Heiden, die als bedeutsames historisches Document über die christliche Lehre zur Zeit ihrer unverfälschten Reinheit noch heute in Ansehn steht. Zu Ende dieser Schutz- und Beschwerdeschrift, nach einer trefflichen, durchaus sachlichen Darstellung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens seiner Zeit, unternimmt Tertullian den Beweis, daß die heiligen Schriften der Juden die Quelle und der Inbegriff aller Weisheit, so zu sagen eine Encyklopädie aller Wissenschaften und Künste seien, und gründet darauf die folgenschwere Behauptung: Die Bibel ist Maß und Richtschnur alles Wissens und aller Wahrheit, was daher nicht mit ihren

Angaben in Einklang steht, muß falsch und widersinnig sein. Damit war der Anstoß gegeben, die Bibel ihrer eigentlichen Bestimmung als Erbauungsbuch und Sittenlehre zu entrücken und ihr das Schiedsrichteramt über das Wissen aufzudrängen. In den nächsten zwei Jahrhunderten gelangte dieser Grundsatz allerdings noch nicht zur vollen Geltung, als aber Augustinus in seinem Streite mit Pelagius sich völlig auf den Standpunkt des ersten Buches Mose stellte und sich bei einer rein wissenschaftlichen Frage mit allem Nachdruck auf die Schrift berief, da gewann das von Tertullian aufgestellte Princip eine Autorität, die das Ansehn des gesunden Menschenverstandes bei weitem überwog und vierzehn Jahrhunderte lang den europäischen Geist in das Joch des Buchstabens zwang. Die Bibel ward jetzt wirklich „das Buch der Bücher", sie dictirte fortan dem Denken wie dem Handeln Gesetze, ihre Angaben wurden nicht blos die Richtschnur, sondern auch das Maß alles menschlichen Wissens und blieben es bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein. Das profane Wissen wurde vervehmt, und da man ihm nicht mit den Waffen des Geistes den Garaus machen konnte, griff man zur Gewalt.

Das eigenthümliche Verdienst, in dieser Hinsicht der Pfadfinder der Kirche gewesen zu sein, gebührt dem Bischof Cyrillus von Alexandria. Dort lehrte zu Anfang des fünften Jahrhunderts Hypatia, eine Tochter des Mathematikers Theon, Philosophie und Mathematik und machte durch ihre geistreichen Vorträge den Kanzeln eine um so bedenklichere Concurrenz, da namentlich die gebildete und feine Welt Alexandrias sich in ihren Hörsaal drängte. Cyrillus beschloß das Uebel mit der Wurzel auszurotten. Eines Tages wurde die Jungfrau auf ihrem Wege zur Akademie von einer Schaar von Mönchen überfallen, auf offener Straße entkleidet, in eine Kirche geschleppt und dort vom Lector Petrus mit einem Knittel

erschlagen. Der Körper wurde in Stücke zerhauen, das Fleisch von den Knochen abgelöst und ins Feuer geworfen (415 n. Chr.). Mit dieser That der Nächstenliebe beginnt jener Abschnitt in der Geschichte des Christenthums, dem man noch keinen passenden Namen zu geben gewagt hat, der aber durch das Institut der Inquisition und die Einführung der Ohrenbeichte zur Genüge gekennzeichnet wird.

Durch die genannten beiden Mittel war es der Kirche bis gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts gelungen, jede Ketzerei wenigstens dem Anschein nach und jede wahre Wissenschaft in Wirklichkeit niederzuhalten. Inzwischen hatte aber das Studium der Alten einen immer größern Umfang gewonnen, die fähigern Köpfe begannen sich achselzuckend oder unwillig von der Scholastik abzuwenden, und während die Kirche nach außen triumphirte, barg sie in ihrem Schooße eine nicht geringe Anzahl von Männern, die ihr in verhehlter, aber bitterer Feindschaft gegenüberstanden: in dem Bestreben, den Glauben zu erhalten, hatte sie aus Lauen und Zweiflern Spötter und Ungläubige geschaffen. Die Angriffe auf das Kirchenregiment wurden jetzt kecker und zügelloser, die Auflehnungen gegen päpstliche Satzungen häufiger und gefährlicher, bis schließlich die Reformation das Band zerriß, das ganz Europa an Rom fesselte, und damit der Einheit des Zwanges ein Ende machte, der auf den Geistern lastete.

Denn das Verdienst der Reformation besteht nicht etwa darin, daß sie Denkfreiheit gewährt, daß sie das Recht der freien Forschung und der individuellen Ueberzeugung anerkannt hätte, im Gegentheil, die Reformatoren verhielten sich gegen die Wissenschaft und namentlich gegen die Philosophie nicht weniger ablehnend, als nur je die Päpste es gethan hatten — sondern dies Verdienst besteht darin, daß sie die Einheit der geistigen Tyrannei vernichtete und dadurch deren Macht brach. Ein Gelehrter, der durch seine Forschungen mit der katholischen Kirche in Conflict

kam, war jetzt sicher, bei den Protestanten wenn auch nur vorübergehend eine Zuflucht zu finden, es war jetzt die Möglichkeit vorhanden, dem Arme der Kirche zu entrinnen, und schon diese einfache Aussicht genügte, um die Geister zur Opposition, zum Aussprechen der gefundenen Wahrheit anzufeuern, wenn auch einzelne, wie Bruno, Vanini, Galilei, Vesalius u. a., ihren Forschungseifer noch immer theuer büßen mußten. Für die geistige Freiheit an sich und für die Wissenschaft hat die Reformation selbst nichts gethan.

Das Werk der Reform und die Versuche zu ihrer Unterdrückung hatten mehr als ein Jahrhundert ausgefüllt. Rom hatte früher die Ohrenbeichte und die Inquisition erfunden, es erfand jetzt den index expurgatorius und die Bartholomäusnacht — vergebens: um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts war der Kampf zu Gunsten der Reformation entschieden, der Norden Europas von Rom losgerissen, die Allmacht der Kirche gebrochen.

Statt des einen, alle Kräfte in sich vereinigenden Papstthums standen sich jetzt drei gleichberechtigte Mächte auf religiösem Gebiete gegenüber: Rom, Wittenberg und Genf, alle drei Feinde der Wissenschaft, aber noch mehr eine der andern Feind, alle drei Gegner der Vernunft, aber zugleich genöthigt, sich auf dieselbe zu berufen, um sich gegen einander zu erhalten. Unter diesen Umständen konnte der Kampf gegen die Philosophie, so hitzig und schonungslos er an einigen Punkten geführt wurde, doch nicht allenthalben mit gleichem Nachdrucke, mit gleicher Unerbittlichkeit unterhalten werden. Unter dem Schutze dieser Verhältnisse begann daher die Wissenschaft aufzublühen, und in ihrem Gefolge entwickelte sich eine vierte Macht auf religiösem Gebiete: der Deismus und Pantheismus, der Atheismus und der Skepticismus.

Der Deismus und der Pantheismus waren Nachwirkungen des seiner Zeit von der Kirche unterdrückten Aver-

roismus, der Atheismus wurzelte in den großartigen mathematischen, physikalischen und astronomischen Entdeckungen der damaligen Zeit, der Skepticismus war ein Erzeugnis der religiösen und socialen Verhältnisse der Reformationsepoche.

Die Scholastik war von dem Satze der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft ausgegangen und nach einer Arbeit von sechs Jahrhunderten zu dem Schlusse gekommen, daß dies Princip falsch sei, daß es eine doppelte Wahrheit gebe, eine theologische und eine philosophische. Die Reformation beseitigte diesen seltsamen Dualismus durch unbedingte Verwerfung aller Philosophie: Luther tractirte die Vernunft als „Hure des Teufels", schalt den Stagiriten einen „offenen und anerkannten Lügner" und „müßigen Esel" und rühmte dagegen von den Worten der Schrift: „Dieselbigen Wort sind nicht Platonis, Aristotelis und anderer hoher Gelahrten und Menschen, sondern Gott redet selber da." Calvin sprach sich weniger nachdrücklich, aber in demselben Sinne aus, und so wurde der Pentateuch von neuem zur Grundlage aller Wissenschaft gestempelt und begannen die protestantischen Gelehrten ebenfalls die trostlose Arbeit, wissenschaftliche Systeme aus Bibelstellen zusammenzuflicken nach derselben Methode, nach der seiner Zeit Epiphanius ein vollständiges System der Mineralogie daraus zusammengebraut hatte.

Die Reformation hatte nun allerdings bei ihren Anhängern wie bei ihren Gegnern den Glaubenseifer und die Glaubensfestigkeit auf das Höchste gesteigert, und ebenso hatten die großartigen Fortschritte und Entdeckungen auf allen Gebieten des Wissens das Vertrauen auf die Vernunft wunderbar erhöht — andererseits war aber auch durch die Reformation das Ansehn aller Autoritäten erschüttert und durch jene wissenschaftlichen Eroberungen der Gegensatz zwischen Vernunft und Glauben zu einem un-

lösbaren Widerspruch verschärft worden. Dabei gährte es auf allen Gebieten: in der Religion tobte der Kampf nicht blos zwischen Protestanten und Katholiken, sondern im Schooße der Kirchen selbst zwischen den einzelnen Parteien und Secten, zwischen Jansenisten und Molinisten, zwischen Arminianern und Gomaristen; in der Wissenschaft standen nicht blos Scholastiker und neuere Philosophen einander gegenüber, sondern auch zwischen Gassendisten und Cartesianern herrschte offener Zwiespalt: „O anima!“ „O caro!“ schallte es spöttisch hinüber und herüber; in der Politik endlich herrschte zwar noch das absolutistische Princip, aber schon hatte La Boëtie sein Contr' un in die Welt geschleudert, und Grotius schrieb seine drei Bücher De jure belli et pacis. Die noch nicht mit der Religion in Zwiespalt gerathene Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts zeigt daher zwei verschiedene Gesichter: auf der einen Seite Descartes, Malebranche, Leibniz, d. h. unerschütterliches Vertrauen auf die Stärke der Vernunft und feste Ueberzeugung von der Wahrheit der Offenbarung, auf der andern Seite La Motte le Vayer, Pascal, Bayle, d. h. unüberwindliches Mißtrauen gegen das Zeugnis der Vernunft und nothgedrungener Glaube an die Offenbarung. Beide Parteien halten noch an dieser fest, aber aus verschiedenen Gründen: die eine, weil sie in ihr alle Wahrheit enthalten meint, die andere, weil sie außer ihr keine Wahrheit zu finden glaubt, die eine aus Begeisterung, die andere aus Verzweiflung.

Bei diesem Gegensatze in der Auffassung des Verhältnisses der Vernunft zum Glauben mußte auch die Methode beider Parteien eine durchaus verschiedene sein: die Idealisten bemühten sich, die Uebereinstimmung der Glaubenswahrheiten mit der Vernunft und der Weltzustände mit unsern Begriffen von Weisheit, Güte und Gerechtigkeit darzuthun, die Skeptiker dagegen deckten mit diabolischem Behagen die unlöslichen Widersprüche zwischen der Ver-

nunft und dem Glauben und zwischen dem Zustande der Welt und der Vorstellung ihrer Regierung durch ein mit allen Vollkommenheiten ausgerüstetes Wesen auf. Dies Verfahren mußte für den Glauben gefährlich werden, sobald die Autorität der Offenbarung einen Stoß erhielt, und es wurde gefährlich, als der Deismus und der Pantheismus gleichzeitig den Glauben an die Satzungen der positiven Religion erschütterten. Eine Auseinandersetzung zwischen den beiden Richtungen wurde jetzt unvermeidlich, und sie erfolgte endlich zwischen den Hauptvertretern beider, zwischen Leibniz und Bayle: Optimismus und Pessimismus traten zum ersten Male einander gegenüber.

Pierre Bayle war am 18. November 1647 in Le Carla le Comte, einem Flecken der ehemaligen Grafschaft Foix, als Sohn des reformirten Predigers des Ortes geboren worden, genoß im elterlichen Hause eine ziemlich ungeregelte Vorbildung und wurde dann (1666) zur Vollendung seiner Studien zunächst nach Puylaurens geschickt. Die Anstrengung eines freiwillig auferlegten unausgesetzten Studiums zog ihm zu wiederholten Malen gefährliche Erkrankungen zu, immer aber kehrte der kaum Genesene mit gleicher Unermüdlichkeit zu seinen Büchern zurück. Neben den eigentlichen Schulwissenschaften beschäftigte ihn zu dieser Zeit namentlich das Studium Plutarchs, Montaignes und La Mottes, sowie die Lectüre katholischer Controversschriften, und man darf mit Grund annehmen, daß diese Beschäftigung schon damals jenen Hang zu historischen Untersuchungen und jene Neigung zum Skepticismus in ihm entwickelte, die seine spätere Wirksamkeit charakterisiren.

Auf jeden Fall war sie die Ursache, daß dem jungen Manne Zweifel über die Wahrheit des reformirten Bekenntnisses aufstiegen, die ihm den Wunsch einflößten, sich in einer rein katholischen Umgebung über das Wesen des Katholicismus Klarheit zu verschaffen. Bayle begab sich

demzufolge im Februar 1669 nach Toulouse, um im dortigen Jesuitencollegium seine Studien fortzusetzen und zugleich eine Lösung für seine Zweifel zu suchen. Der Zufall kam ihm bereitwilligst zu Hilfte: er hatte bei einem Bürger Quartier genommen, in dessen Hause zugleich ein katholischer Priester wohnte, und schon nach Monatsfrist hatten die Disputationen mit diesem den einundzwanzigjährigen Studenten zu der Ansicht gebracht, daß einzig in der Autorität der Kirche eine Zuflucht vor den Verirrungen und der Ungewißheit der Vernunft zu finden sei. Bayle trat demgemäß am 19. März 1669 zum Katholicismus über. In der Freude über den Triumph, den Sohn eines reformirten Geistlichen zur Rückkehr in den Schoos der alleinseligmachenden Kirche bewogen zu haben, wagten nun aber die damaligen Leiter des jungen Mannes den bedenklichen Schritt, ihn zu brieflichen Bekehrungsversuchen bei seiner Familie anzuspornen und, als diese keinen Erfolg hatten, seinen ältern Bruder Jacob, der bereits Amtsgehülfe seines Vaters war, nach Toulouse einladen zu lassen. Statt der Bekehrung des ältern durch den jüngern Bruder erfolgte aber nun im Gegentheil die Rückbekehrung des jüngern durch den ältern: Pierre schwur am 21. August 1670 heimlich im Beisein mehrerer reformirter Geistlicher den katholischen Glauben ab und machte sich noch am selben Tage nach Genf auf den Weg.

Diese persönlichen Erlebnisse waren so zu sagen ein praktischer Cursus im religiösen Skepticismus. Der Aufenthalt in Toulouse hat aber auch noch in anderer Beziehung bestimmend auf die geistige Art Bayles eingewirkt: er hatte im Jesuitencollegium die Logik der Peripatetiker aus dem Grunde kennen gelernt, und nicht blos seine Schriften bezeugen, von welchem Einfluß diese ausgezeichnete geistige Gymnastik auf ihn gewesen ist, sondern noch in spätern Jahren ward er nicht müde, die Logik der Scholastiker zu empfehlen. „Sie werden gut thun,“ schrieb er i. J. 1695

in Bezug auf einige junge Vettern, „wenn sie so viel als möglich von der peripatetischen Philosophie zu lernen suchen: haben sie erst die neue geschmeckt, so werden sie sich ihrer schon entledigen, aber doch die Methode beibehalten, einen Einwurf mit Nachdruck und Scharfsinn (vivement et subtilement) zur Geltung zu bringen und die erhobenen Bedenken klar und bestimmt zu beantworten.“ Einer ähnlichen Werthschätzung der logischen Formen und im Zusammenhange damit einer gleichen Meisterschaft in der Schematisirung und Distinguirung metaphysischer Abstractionen begegnen wir auch bei Leibniz, der ebenfalls schon während seiner Studienzeit mit den Scholastikern bekannt und vertraut wurde.

In Genf, dem Rom des Calvinismus, studirte Bayle bei Tronchin und Burlamachi reformirte Theologie und gleichzeitig bei Chouet cartesianische Philosophie, ohne jedoch, obgleich er jetzt die Scholastik völlig bei Seite setzte, nun mit Waffen und Gepäck in das Lager der Cartesianer überzugehen. Nebenbei beschäftigte er sich mit der griechischen und lateinischen Sprache, mit Geschichte, Geographie und Wappenkunde. Um indessen nicht ferner auf die väterliche Börse angewiesen zu sein, nahm er eine Hofmeisterstelle an, zuerst (1670) bei Herrn de Normandie, dem Syndicus der Republik Genf, und sodann (1672) bei dem Grafen Dohna, der damals das später durch Frau von Staël berühmt gewordene Coppet bewohnte. Im Mai 1674 vertauschte er diese letztere Stelle, die ihm keine Aussichten zu eröffnen schien, mit einer andern in der Normandie, die ihm sein Freund Jacques Basnage verschafft hatte, gab aber auch diese wieder auf, um sich, abermals in der Eigenschaft eines Erziehers, zu Herrn de Beringhem nach Paris zu begeben (März 1675).

Wie sehr aber auch der Aufenthalt in Paris ihn ansprechen mußte und ansprach, seine Stellung verleidete ihm denselben nur zu bald, und mit Freuden ging er

daher auf einen abermals durch Basnage vermittelten Antrag des Sedaner Theologen Jurieu ein und bewarb sich um die erledigte Professur der Philosophie an der Akademie zu Sedan. Bezeichnend für die Stellung, welche der angehende Professor zu dieser Zeit seiner Wissenschaft gegenüber einnahm, sind die Auslassungen Bayles über diesen Punkt in einem Briefe an Basnage vom 5. Mai 1675: „Seit meiner Rückkehr nach Frankreich habe ich mich nicht mehr mit Philosophie beschäftigt, und da ich leicht vergeßlich bin (comme je perds facilement les idées), sehe ich mich in diesem Augenblicke, wo ich Ihnen schreibe, in einem Zustande, daß ich nicht einmal mehr die ersten Elemente der Logik kenne ..... Ich besitze kein philosophisches Werk ..... Ich werde [jedoch] meine Philosophie wieder durchgehen, mir irgend einen guten Leitfaden kaufen oder leihen und ihn studiren, so weit das Geschrei und das Getobe der beiden unlenksamen und unsinnigen Zöglinge, die ich von morgens bis abends auf dem Nacken habe, es gestatten wollen, und je nach den Fortschritten, die ich werde machen können, werde ich mich in fünf oder sechs Monaten von Herzen gern zur Reise nach Sedan entschließen ..... Aber noch eins, bedenken Sie wohl, daß man sich keine großen Fortschritte meinerseits in der Philosophie von einem Studium versprechen darf, daß so zerrissen und mit Unbehagen verknüpft ist, wie es das meine sein wird."

Wenn auch die Versicherung einer derartigen Vergeßlichkeit ohne Zweifel einige Uebertreibung enthält und mit Vorsicht aufzunehmen ist, so stellt doch dieser Brief die Thatsache außer Zweifel, daß die mannigfachen und umfassenden Studien den Verfasser bis dahin noch zu keinem endgiltigen Resultate, zu keiner Ueberzeugung geführt hatten. Nun lehrte er zwar, nachdem er den Sieg über seine Mitbewerber davongetragen und die Professur erhalten hatte (1676), in Sedan und ebenso später in Rotterdam

die cartesianische Philosophie und vertheidigte dieselbe sogar in einer Dissertation sur l'essence des corps (1680) gegen den Jesuiten Louis de la Ville (de Valois) in einer Weise, die erkennen läßt, daß er die Vorzüge der cartesianischen Methode sehr wohl zu schätzen verstand — aber dessenungeachtet darf man ihn nicht zu den Cartesianern rechnen, denn einmal bekämpfte er die Lehre Descartes' in nicht unwesentlichen Punkten, und zweitens können jene programmmäßigen, nach vorgeschriebener Weise gehaltenen Vorlesungen, die später unter dem Titel: Systema totius philosophiae herausgegeben wurden, durchaus keinen Anspruch darauf machen, für den Ausdruck der Ueberzeugung Bayles zu gelten, ganz abgesehen davon, daß sich auch in ihnen nicht wenige Stellen finden, die den Skeptiker verrathen, wie wenn er z. B. die Philosophie als „habitude de raisonner évidemment" definirt, wenn er die Einleitung zur Untersuchung der Frage der Theilbarkeit des Stoffs mit den Worten schließt: „Suchen wir wenigstens auf dem Wege der Geschichte zu erfahren, was die Philosophen davon denken, da die außerordentliche Schwäche des menschlichen Geistes uns zu entdecken hindert, was man davon denken muß" u. s. w. Man hat ihm diese geringe Anhänglichkeit an den Cartesianismus zum Vorwurf gemacht und behauptet, sein Skepticismus sei nicht der Liebe zur Wahrheit, sondern dem Hang zum Widerspruch entsprungen, um indessen dieser Behauptung Halt zu geben, müßte erst bewiesen werden, daß die von Bayle geübte Kritik eine gehässige oder grundlose war, ein Beweis, der schwerlich zu erbringen sein dürfte. Um Bayle richtig zu beurtheilen, muß man immer festhalten, daß er zu jenen kritischen Köpfen gehörte, in denen keine Begeisterung aufkommen kann, weil ihnen an jeder Sache sogleich die Widersprüche und Unvollkommenheiten ins Auge fallen.

Als nach dem Decrete vom 9. Juli 1681 mit den

übrigen reformirten Universitäten auch die Akademie zu Sedan aufgehoben wurde, erhielt Bayle auf Verwenden Paets', eines Schwagers von Cornelius de Witt, einen Lehrstuhl der Philosophie und Geschichte, sowie, auf Bayles Ansuchen, sein bisheriger Gönner Jurieu eine Professur der Theologie in Rotterdam, wo von der Stadtbehörde eigens zu diesem Behufe eine sogenannte École illustre ins Leben gerufen wurde. Mit dieser Uebersiedlung beginnt die thatenreichste Epoche im Leben des „Philosophen von Rotterdam". Schon in Sedan hatte er anläßlich der Erscheinung eines Kometen (December 1680), die von Gebildeten wie Ungebildeten für den Vorboten eines Weltunglücks angesehen wurde, seine „Mannigfachen Gedanken über die Kometen" niedergeschrieben — diese erschienen nun 1682 unter dem Titel und der Fiction einer Lettre à M. L. A. D. C., docteur de Sorbonne, où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la théologie, que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur in Köln (Rotterdam) in Druck und erregten nicht blos Aufsehen, sondern nahmen das Publikum sogleich für den Verfasser ein und verschafften dessen schnell ermitteltem Namen binnen kurzem Klang und Ansehn. Der Philosoph bekämpfte in diesem Werke nicht blos den Aberglauben, sondern auch die Intoleranz, indem er die ungeheuerliche Behauptung auszusprechen wagte, Aberglaube sei schlimmer als Unglaube, und der Staat habe sogar den Atheisten Duldung zu gewähren. Inzwischen war Maimbourgs Histoire du Calvinisme erschienen — Bayle, immer der Mann der Gelegenheit, widerlegte oder vielmehr vernichtete dieselbe in seiner binnen vierzehn Tagen verfaßten Critique générale de l'Histoire du Calvinisme du Père Maimbourg (1682), in der sich sein polemisches und kritisches Talent in hervorstechendster Weise offenbart, sich

aber auch schon sein historischer und moralischer Skepticismus verräth. Die Critique générale wurde in Paris vom Henker verbrannt, mehrte aber den Ruf des Verfassers bei seinen Glaubensgenossen in solchem Grade, daß die Universität Franeker ihm einige Zeit später eine Professur antrug und Gröningen ihn zur Gründung einer Akademie einlud; Bayle lehnte jedoch beide Anerbieten ab. Das Jahr 1683 brachte neben einer neuen, vermehrten Auflage der Pensées diverses à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680 den Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes, mit der Bayle abermals für den Cartesianismus gegen die Peripatetiker eintrat, die denselben als der Religion entgegen in Mißcredit zu bringen suchten. Dies Sammelwerk, das auch Beiträge von Bernier, Malebranche und dem Abbé de Lanion enthält, muß daher mit zur Reihe der Schriften gezählt werden, in denen Bayle das Princip der Toleranz verfocht, und wozu namentlich, durch die im October 1685 verfügte Aufhebung des Edicts von Nantes veranlaßt, die Flugschrift Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand (Mai 1686) und der Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: contrains-les d'entrer (October 1686) gehören. Das Ce que c'est que la France toute catholique ist einer der herzhaftesten und wärmsten Proteste gegen das Verfahren des roi-soleil, die damals der Feder calvinistischer Schriftsteller entflossen sind, noch weit bemerkenswerther aber ist der Commentaire philosophique als erstes umfassendes Werk über die Frage der Toleranz. Bayle eröffnete mit diesem Werke den Kampf für das Recht der freien Ueberzeugung, der noch heute nicht zu Ende geführt ist.*)

*) Es dürfte hier die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß Bayle persönlich von den Maßnahmen der französischen Regierung

Neben diesen größtentheils umfangreichen Werken schrieb er seit 1684 auch noch seine Monats-Revue: Nouvelles de la république des lettres, die namentlich der Besprechung der neu erscheinenden theologischen Streitschriften gewidmet war, aber auch Werke andern Inhalts in den Bereich ihrer Kritik zog. Bei seinem umfassenden Wissen und seinem beweglichen Geiste war der Philosoph von Rotterdam ganz der Mann zur Herausgabe eines derartigen Journals, und die Nouvelles erfreuten sich daher während der kurzen Zeit ihres Bestehens (Mai 1684 bis Februar 1687) der weitesten Verbreitung und allgemeinsten Anerkennung, bis eine durch Ueberanstrengung herbeigeführte Erkrankung den Verfasser nur zu bald zwang, das Unternehmen fallen zu lassen.

Den Sommer des Jahres 1687 verbrachte Bayle zur

---

aufs Schmerzlichste getroffen worden war. Louvois hatte sich durch einige Stellen der Critique générale verletzt gefühlt, und um sich mittelbar an dem Verfasser zu rächen, ließ er am 11. Juni 1685 dessen bereits erwähnten Bruder Jacob Bayle in Carla „pour cause de religion" verhaften und zunächst nach Pamiers und am 10. Juli nach Bordeaux abführen. Dort wurde Jacob in ein feuchtes und ungesundes Gelaß des Château-Trompette gesetzt und starb darin nach viermonatlicher Gefangenschaft am 12. November 1685. Ein anderer Verwandter Bayles kam in die Bastille. Die Mémoires historiques sur la Bastille enthalten darüber folgenden Vermerk (t. I, p. 146):

„Der Sieur Bayle, in die Bastille gebracht am 18. October 1685.

„Man hatte ihn eifrig in Paris und auch in Carla (Diöcese Rieux) gesucht, wo es mehrere reformirte Prediger dieses Namens gab, Verwandte des berühmten Bayle von Rotterdam, des Verfassers der [Nouvelles de la] République des Lettres. Der in Rede stehende Gefangene wurde in Bourges verhaftet und von dort in die Bastille gebracht.

„Dieser Mann war, nachdem er bei der Tuchfabrikation im Languedoc sein Vermögen verloren hatte, nach Spanien gegangen, um dort Fabriken einzurichten; unter dem Vorwande einer ähnlichen Gründung lockte man ihn nach Frankreich zurück und verhaftete ihn.

„Er erhielt 1696" (also nach elf Jahren!) „seine Freiheit wieder, da seine Kinder, die in Kriegsdiensten standen, Bürgschaft gestellt hatten, daß ihr Vater das Land nicht verlassen würde."

Wiederherstellung seiner Gesundheit in Aachen. Zu Anfang des folgenden Jahres veranlaßte ihn der Tod seines Gönners Paets, mit dem er seine Hauptstütze in Rotterdam verlor, eine Uebersiedlung nach Berlin ins Auge zu fassen, das Ableben des großen Kurfürsten (8. Mai 1688) vereitelte jedoch die Ausführung dieses Planes. In Holland aber zog sich nun über dem Haupte des kühnen Verfassers der Pensées diverses und des Commentaire philosophique ein Sturm zusammen, der den Rest von Glauben an die menschliche Vernunft vollends aus seinem Geiste wegfegen mußte.

Der Commentaire philosophique hatte mit der rücksichtslosen Darlegung der Recht- und Vernunftmäßigkeit der unbedingten Toleranz nicht blos die Katholiken, sondern auch die Reformirten getroffen. Der Hieb war im calvinistischen Lager sehr wohl empfunden worden, man hatte aber darüber hinweggesehen, da er doch in erster Linie gegen den „großen König" und Louvois' Dragonaden gerichtet war. Nun erschien aber zu Anfang 1689 unter dem Titel: Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié, pour servir d'addition au livre de dom Denys de Sainte-Marthe, intitulé: Réponse aux plaintes des protestants ein Pamphlet gegen die Reformirten, in welchem hauptsächlich an dem Beispiele Servets nachgewiesen wurde, daß die reformirte Kirche hinsichtlich der Toleranz ganz dieselben Grundsätze hege wie die katholische und daher nicht berechtigt sei, sich über das Verfahren dieser zu beschweren. Diesem ersten Angriffe folgte zu Anfang 1690 ein zweiter, der Avis important aux réfugies, der nicht blos die Argumente der Réponse in schärferer Form wiederholte, sondern auch die Calvinisten der principiellen Aufsätzigkeit beschuldigte. Begreiflicher Weise trafen diese Schläge die Réfugiés an der empfindlichsten Stelle und riefen bei der reformirten Partei eine Entrüstung wach,

die dem anonymen Verfasser jener Libelle im Falle der Entdeckung gefährlich werden mußte.

Nun wäre wohl kaum jemand auf den Gedanken gekommen, in Bayle, dessen Anschauungen diese Vertheidigung der Intoleranz schnurstracks zuwiderlief, den Verfasser jener Pamphlete zu vermuthen, wenn nicht Jurieu, das damalige Haupt der reformirten Partei, dem nicht blos der kaltblütige, unparteiische Skepticismus seines ehemaligen Günstlings, sondern auch dessen schriftstellerische Erfolge, die ihn selbst zu verdunkeln drohten, ein Dorn im Auge waren, im Styl und den Gedanken des Avis eine Aehnlichkeit mit der Schreibweise seines Collegen an der École illustre zu entdecken geglaubt und diese vermeintliche Entdeckung in einem Examen d'un libelle contre la religion, l'État et contre la révolution d'Angleterre, intitulé l'Avis aux réfugiés der Welt mitzutheilen für gut befunden hätte. Andere zufällige Umstände bestärkten den aufbrausenden und rachsüchtigen Mann in seiner Meinung, und nun denuncirte er in einem Avis important au public den Philosophen feierlich als einen von Ludwig XIV. erkauften Verräther, der mit den Feinden seiner Religion und seines Adoptivvaterlandes im Bunde stehe und ihnen in die Hände arbeite. Bayle vertheidigte sich gegen diese Beschuldigung in einem Werke, das er La cabale chimérique (1691) betitelte, Jurieu aber begnügte sich nicht, den Verhaßten nur mit der Feder zu bekämpfen, er ging weiter: er wandte sich an die Behörden, er suchte die Consistorien und Synoden in sein Interesse zu ziehen, und wenn diese Umtriebe auch für den Augenblick keinen Erfolg hatten, so muß es doch dem Eindrucke zugeschrieben werden, den sie hinterlassen hatten, daß Wilhelm III. plötzlich i. J. 1693 den Philosophen seiner Stelle entsetzen, sein Jahrgehalt einziehen und ihm jegliche Lehrthätigkeit untersagen ließ. Den Vorwand zu diesem Verfahren

mußten die in den (elf Jahre vorher erschienenen) Pensées diverses enthaltenen gefährlichen Ideen hergeben, die Jurieu vom holländischen Consistorium, dem abgesagtesten Feinde des Cartesianismus, hatte prüfen und verdammen lassen. Dabei erlaubte man dem Gemaßregelten nicht einmal, sich zu rechtfertigen. Alle diese Vorfälle und Umstände mußten den Philosophen nicht blos in seinen Anschauungen von der Toleranz, sondern auch in seiner Meinung von der Schwäche der Vernunft den Leidenschaften gegenüber bestärken: bis dahin war sein Skepticismus nur gelegentlich zum Vorschein gekommen, jetzt ward er zum System.

Die Muße, welche seine Amtsentsetzung ihm gewährte, benutzte Bayle zunächst zur Ausarbeitung eines schon länger geplanten Werkes, seines großen Dictionnaire historique et critique (1695—97), der seiner Zeit von den Gelehrten mit ungetheiltem Beifall aufgenommen wurde, die geistige Entwicklung des achtzehnten Jahrhunderts auf das Nachhaltigste beeinflußte und noch heute in Ansehn steht.

Der Bayle'sche Dictionnaire ist kein Nachschlagebuch. Er war bestimmt, das Wörterbuch von Moréri zu ergänzen und zu berichtigen, und beschränkt sich daher auf solche Artikel, die in diesem fehlen oder mangelhaft sind; man sucht daher bei Bayle vergeblich nach den Artikeln Antiochus, Aristophane, Montaigne, Scipion u. s. w. und findet dagegen vier Folioseiten über Ancillon, zwei über Drélincourt, drei über Schomberg u. s. w. Ueberdies darf man nicht erwarten, in den Artikeln einen vollständigen biographischen Abriß zu finden: Bayle beschränkt sich zum größten Theil auf die Hervorhebung bestimmter Punkte und läßt sich bei der Auswahl durch seine persönliche Vorliebe für gewisse Thatsachen und Fragen, durch seinen Hang zu kritischen Erörterungen, durch die Neigung zur Aufstellung von Anti-

nomien leiten. Daher kommt es denn, daß z. B. im Artikel Achille die Frage: ob Achilles nur mit Mark, und ob mit Löwen- und Hirschmark oder blos mit Löwenmark genährt worden sei? auf zwei enggedruckten Folioseiten höchst eingehend und mit einem ungeheuren Aufwande von Gelehrsamkeit abgehandelt wird, während andererseits im Artikel Aristote z. B. die Lehre des Stagiriten kaum Erwähnung findet. Nicht selten ist auch der Text augenscheinlich nur der Noten wegen geschrieben, die neun Zehntel des ganzen Werkes ausmachen und allerdings dessen Kern enthalten: die Ideen, durch welche der Dictionnaire einen so umfassenden Einfluß auf das achtzehnte Jahrhundert ausgeübt und um deretwillen man ihn die „Bibel des Skepticismus" genannt hat.

In diesen durch eine klare und lebendige Schreibweise ausgezeichneten Anmerkungen verbreitet sich Bayle mit einer Belesenheit, die die Polyhistorie seines großen Widersachers nicht blos erreicht, sondern noch übertrifft, über fast alle Gebiete der geistigen Thätigkeit und zieht alle Fragen der Politik, der Moral, der Religion, der Kunst und Wissenschaft in den Bereich seiner Erörterung, um das Für und Wider einander gegenüberzustellen und zu zeigen, wie wenig man der Richtigkeit seiner eigenen Ueberzeugung sicher sein darf. In dieser Hinsicht erscheint das ganze Werk als ein großartiges, gründliches und beredtes Plaidoyer zu Gunsten der Toleranz. Aber Bayle geht weiter: indem er Ansichten, die er ohne Zweifel selbst verwirft, mit neuen Gründen stützt, indem er seinen durchdringenden Scharfsinn auf deren Vertheidigung verwendet und aus dem reichen Schatze seines Wissens wie aus der strömenden Quelle seines Denkens die spitzfindigsten Argumente zu ihrer Begründung herbeiholt, sucht er das Vertrauen zur Vernunft zu erschüttern und deren Unvermögen darzuthun. „Es war seine Absicht," sagt Basnage in einer viel citirten Stelle seines Éloge de Bayle, „denen,

die mit so vieler Ueberhebung und Sicherheit über alle Punkte der Religion aburtheilen, fühlbar zu machen, daß eine verlachenswerthe Secte (die Manichäer) Einwürfe vorbringen kann, deren Lösung und Beseitigung sehr schwierig ist. Er wollte die menschliche Vernunft demüthigen oder sie wenigstens daran gewöhnen, sich nicht mit ihrem Urtheile zu überstürzen und nichts ohne Prüfung und ohne Kenntnis der Sache anzunehmen. Die Mehrzahl der Theologen erschien ihm allzu sicher in ihren Urtheilen, und er wünschte, daß man von zweifelhaften Dingen auch nur zweifelhaft spräche. Aus diesem Grunde machte er sich ein boshaftes Vergnügen daraus, ihre Sicherheit zu erschüttern und ihnen zu zeigen, daß gewisse Wahrheiten, die ihnen sonnenklar erscheinen, von soviel Schwierigkeiten umgeben sind und verdunkelt werden, daß sie bisweilen klüger thun würden, wenn sie ihre Entscheidung hinausschöben. Ueberdies hatte er so viele Thatsachen, die von der großen Masse der Gelehrten durchaus nicht in Zweifel gezogen werden, untersucht und für offenbar falsch erkannt, daß er in alles Zweifel setzte und den Geschichtschreibern immer nur einstweilig und bis auf nähere Belehrung Glauben schenkte. Bei dieser Geistesrichtung darf es nicht Wunder nehmen, daß die Welt zu dem Schlusse kam, der Pyrrhonismus wäre sein Lieblingsbekenntnis." Und allerdings, darf man hinzufügen, hat die Welt darin nicht Unrecht gehabt: es leidet keinen Zweifel, daß Bayle von der Unbegreiflichkeit der Glaubenswahrheiten überzeugt war, und da er sie trotzdem für Wahrheiten anerkannte, so mußte diese Ueberzeugung ihn unvermeidlicher Weise zum Skepticismus führen.

Wir müssen hier nochmals auf eine Frage zurückkommen, die eigentlich schon oben beantwortet worden ist: ob nämlich Bayle im Herzen religiös war, oder ob nur äußerer Druck ihm den Schein der Religiosität aufzwang. Die Betheuerungen seiner Gläubigkeit in seinen Schriften

können natürlich nicht als vollwichtige Zeugnisse angesehen werden, und ebenso bieten die Briefe an seine Familie, in denen sich hin und wieder religiöse Anklänge finden, keine genügende Sicherheit über diesen Punkt, denn einmal reichen sie nur bis zum Jahre 1685, und zweitens könnte eine natürliche Pietät den Irreligiösen sehr wohl veranlaßt haben, diese Wandlung in seinem Innern den Seinen zu verheimlichen. Durch einen directen Beweis ist also die Frage nicht zu entscheiden, der Wahrscheinlichkeitsbeweis aber, zu dem man demnach greifen muß, spricht zu Gunsten der wahren Religiosität Bayles. Fassen wir zunächst die Zeitumstände ins Auge. „Die Zeitphilosophie," sagt Herr Hesse in seiner Einleitung zu Pascals Gedanken,*) „führte nicht sowohl in ihren Tiefen auf Gott zurück, als sie vielmehr von Gott ihren Ausgangspunkt nahm: er war gewissermaßen das A und O dieser Philosophie, denn wenn auch Cartesius die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins als den archimedischen Punkt annimmt, von dem aus die Welt bewegt werden soll, so steht doch daneben unmittelbar die Gewißheit der absoluten Substanz, und die Grundpfeiler unserer ganzen Erkenntnis, ohne welche sie unmöglich wäre, sind die Wahrhaftigkeit und die Liebe Gottes. Von hier aus durch die Systeme Geulinx', dessen Occasionalismus alle Ereignisse und Bethätigungen des Lebens nur als Acte Gottes aufzufassen vermag, und Malebranches hindurch, dessen Ansichten in dem Satze gipfeln: „nous voyons toutes les choses en Dieu", bis zu dem Systeme Spinozas, in dem die einzige Substanz Gott ist, und in dem alle Erkenntnis zum amor intellectualis Dei geworden ist: bezeugt die Zeit in stufenweisem Fort- und Aufwärtsschreiten ihren

*) Blaise Pascals Gedanken. Nebst den Anmerkungen Voltaires aus dem Französischen von Heinrich Hesse. U.-B. 1621 bis 1623, S. 15.

tiefreligiösen, ja mystischen Zug." Und wäre auch die geistige Selbständigkeit Bayles noch weit umfassender gewesen, als sie in Wirklichkeit war, dieser Zug der Zeit hätte doch seinen Einfluß auf ihn äußern müssen, da gerade die Wissenschaften, die demselben allein entgegenwirken konnten: Mathematik und Physik, sich am wenigsten seiner Aufmerksamkeit erfreuten. Ferner ist zu beachten, daß Bayle sich überall gegen den Pantheismus Spinozas ausspricht: es ist das ein sicheres Zeichen, daß er wenigstens an der Vorstellung eines persönlichen Gottes festhielt. Endlich aber — und dieser Umstand dürfte entscheidend sein — würde ein solches Maß von Skepticismus, wie es sich bei Bayle offenbart, dem doch alle Kräfte der Vernunft zu Gebote standen, wie nur irgend einem seiner Zeitgenossen, nahezu unbegreiflich sein, wenn er nicht eben neben der Vernunft noch eine zweite Autorität anerkannt hätte, deren Unvereinbarkeit mit der Vernunft er einsah. Bayle zweifelte an der Vernunft, weil er an die Offenbarung glaubte, wie andere an der Offenbarung zweifeln, weil sie an die Vernunft glauben. Er verfiel dem Skepticismus, weil weder die Vernunft in ihm den Glauben, noch dieser jene überwinden konnte. —

Das Erscheinen des Dictionnaire veranlaßte Jurieu zu einem neuen Angriffe auf den Philosophen. Das Werk war in Frankreich auf Grund eines Gutachtens des Abbé Renaudot verboten worden: diesen Umstand benutzte der brave Seelsorger, um es in einem Jugement du public, et particulièrement de l'abbé Renaudot, sur le Dictionnaire critique de M. Bayle in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, und als Bayle ihm in den Réflexions sur un imprimé qui a pour titre: Jugement du public etc. öffentlich auf die Finger klopfte, suchte er das Consistorium der wallonischen Kirche in Rotterdam und die Synode zu Delft zu Maßregeln gegen den Autor anzu=

reizen. Beide Körperschaften begnügten sich indessen, dem Philosophen wegen der in seinem Werke enthaltenen Obscönitäten und wegen der Artikel David, Manichéens und Pyrrhon Vorstellungen zu machen und eine Abänderung zu verlangen. Bayle gab auch das Versprechen, diesen Uebelständen in der zweiten Auflage abzuhelfen, beschränkte aber die Veränderungen auf eine kleine Correctur im Artikel David und erledigte die übrigen Punkte in vier besondern Éclaircissements, die der 1702 herausgegebenen zweiten Auflage beigegeben wurden.

Gleichsam zur Erholung von der gewaltigen Arbeit dieser Jahre gab Bayle 1703 den ersten Theil der Réponse aux questions d'un provincial und daneben eine Continuation des Pensées diverses (1704), in der er unter anderm die Cudworth-Grew'sche Hypothese der plastischen Naturen einer Kritik unterwarf. Diese Kritik verwickelte ihn in einen neuen Streit mit Jean Le Clerc, der bereits die von Bayle den Manichäern geliehenen Gründe vom Standpunkte eines Origenisten aus bekämpft und sich dabei als durchaus loyaler Gegner gezeigt hatte, diesmal aber, als er sah, daß er den Kürzern ziehen würde, den Streit auf das persönliche Gebiet hinüberzerrte und den Philosophen des Atheismus beschuldigte. Von Le Clerc wurde diese Fehde in seinem Journal La Bibliothèque choisie, von Bayle zuerst in Basnages Histoire des ouvrages des savans, sodann im dritten Bande der „Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters" und endlich in einem besondern Werke: Entretiens de Maxime et Themiste (1706) durchgefochten.

Der zweite und der dritte Band der Réponse aux questions d'un provincial erschienen gleichzeitig zu Ende des Jahres 1705. Ueber die Art dieses Werkes hatte Bayle im Vorbemerk zum ersten Bande sich in folgender Weise ausgesprochen: „Man begnügt sich [in diesem Werke],

leicht über gewisse Dinge hinzustreifen, auf die tiefer hätte eingegangen werden können: man geht schnell von einem Gegenstande zu einem andern über, um Abwechslung zu bieten, und mußte nothwendiger Weise näher auf gewisse Fragen eingegangen werden, so ist das in der Weise geschehen, daß jedes Kapitel sie von verschiedenen Seiten behandelt. Im übrigen aber ist dies Buch nicht in dem Geschmacke geschrieben, der seit einigen Jahren herrschend geworden, dessen aber das Publikum vielleicht bereits müde ist. Es ist keine Sammlung von abgerissenen Gedanken, von Maximen, Charakterzügen, Witzworten oder guten Erzählungen. Was ist es dann? Das dürfte vielleicht schwer zu sagen sein und bleibt dem Urtheile des Lesers überlassen: wir wollen nur bemerken, daß unser Werk ein wenig jenen Schriften ähnelt, die im sechzehnten Jahrhundert als Diverses leçons oder sonst einem Titel erschienen, der dasselbe besagt." Der erste Band der Réponse aux questions ist denn auch in der That völlig zahmen Inhalts, schon im zweiten und dritten aber überläßt Bayle sich wieder recht mit Behagen philosophischen Erörterungen und kritischen Streifzügen. Nachdem er dem Buche Kings De origine mali auf Grund eines von Bernard gegebenen Auszugs den Proceß gemacht, kommt er auf den schon in den Pensées diverses angegriffenen und sodann im zweiten Bande der Continuation des pensées diverses vollends vernichteten Beweis für das Dasein Gottes aus dem übereinstimmenden Zeugnis aller Völker zurück, um Bernard zu widerlegen, antwortet sodann auf die Gründe Jaquelots in dessen Conformité de la foi avec la raison ou défense de la religion contre les principales difficultés repandues dans le Dictionnaire historique et critique de Bayle, bei welcher Gelegenheit er seine Ansichten über den Ursprung des Uebels und die Willensfreiheit rechtfertigt, versetzt noch im Vorbeigehen seinem

alten Freunde Jurieu einige neue Streiche und schließt endlich mit einer abermaligen Attacke auf die plastischen Naturen Cudworths und Le Clercs antimanichäische Argumente. Der vierte Band, der 1706 erschien, beschäftigt sich hauptsächlich mit der Widerlegung der Argumente Bernards gegen den Vergleich zwischen Atheismus und Götzendienst und gegen die behauptete Unzuverlässigkeit des Beweises für das Dasein Gottes aus dem übereinstimmenden Zeugnis der Völker, während der erst nach dem Tode Bayles herausgegebene fünfte Band wieder mehr im Tone des ersten gehalten ist und nur in einigen wenigen Kapiteln die oben genannten Fragen zum letzten Male flüchtig streift.

Inzwischen hatte Jaquelot als Antwort auf die ihm im dritten Bande der Réponse aux questions zu Theil gewordene Abfertigung in einem Examen de la théologie de Mr. Bayle von neuem die Anklage wegen Atheismus gegen den Philosophen erhoben. Für Bayle war der Kampf ein Vergnügen, das Schreiben eine Erholung: er machte sich sofort daran, Jaquelot zu antworten, wie er Le Clerc geantwortet hatte. Am 27. December 1706 übergab er das Manuscript dieser Antwort dem Drucker, am folgenden Tage um 9 Uhr morgens starb er, ohne bettlägerig gewesen zu sein, so zu sagen mit der Feder in der Hand — oportet imperatorem stantem mori.

Locke ausgenommen, ist Bayle von allen Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts derjenige, der den umfassendsten, gründlichsten und nachhaltigsten Einfluß auf das achtzehnte Jahrhundert ausgeübt hat. Er bahnte dem Sensualismus Lockes den Weg, er war in gewisser Hinsicht der Vorläufer Humes und Kants, und seine Werke, namentlich der Dictionnaire, bildeten für das ganze folgende Jahrhundert die unerschöpfliche Rüstkammer, aus der die Schriftsteller jener Epoche sich mit Angriffswaffen

gegen die Metaphysik, gegen die Gesellschaft und namentlich gegen die Religion versorgten. Die Thätigkeit Bayles bezeichnet in dem tausendjährigen Kampfe zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen Vernunft und Glauben den Moment, wo die Vernunft, noch immer mit der Demuth einer ancillae fidei, aber doch schon im geheimen Bewußtsein ihrer Kraft, durch die scharfe und unerbittliche Feststellung ihres Gegensatzes zum Glauben den Beweis antrat, daß ihr gar keine Autorität gebühre — oder aber alle. Allerdings hatten auch seine unmittelbaren Vorgänger: La Motte le Vayer, Pascal, Hirnhaym, Huet u. s. w. die Schwäche der menschlichen Vernunft proclamirt, sie waren aber dabei doch wieder inconsequent genug gewesen, die Rechtfertigung des Glaubens von derselben zu verlangen und ihr in indifferenten Dingen die Entscheidung zu überlassen — Bayle war der erste, der mit allen Mitteln eines ungewöhnlichen Scharfsinns, einer umfassenden Gelehrsamkeit und streng geschulten Logik den unversöhnlichen Gegensatz zwischen ihr und dem Glauben markirte, der sie, indem er sie bekämpfte, eben durch diesen Kampf als eine dem Glauben ebenbürtige Macht anerkannte und dadurch zu einer Entscheidung zwischen der Autorität beider drängte, zu der er selbst nicht gelangte, die aber in Folge des gewaltigen Aufschwungs der Wissenschaften bei der folgenden Generation zu Gunsten der Vernunft ausfallen mußte. „Seine heftigsten Gegner," sagt Voltaire im Siècle de Louis XIV., „müssen anerkennen, daß sich in seinen Werken nicht eine einzige Zeile findet, die eine offenbare Lästerung gegen die christliche Religion enthielte, aber auch seine eifrigsten Vertheidiger räumen ein, daß sich in seinen Controversartikeln nicht eine einzige Seite findet, die den Leser nicht zum Zweifel und oft zum Unglauben führte."

Bei dem Rufe, dessen Bayle als Philosoph und Gelehrter genoß, bei der weiten Verbreitung, dessen sich sein

Dictionnaire erfreute, und bei dem Ansehn, zu dem die Vernunft in Folge der Entwicklung der Wissenschaften in den Kreisen der Gebildeten gelangt war, war die von Voltaire bezeichnete Gefahr eine dringende: Leibniz erkannte sie als eine solche, und in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Glaubens einerseits und von der Vernunftmäßigkeit der religiösen Wahrheiten andererseits beschloß er sie zu bekämpfen.

Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, den Bildungsgang und den Charakter beider Philosophen in Vergleich zu stellen, es sei hier nur des Hauptgegensatzes zwischen beiden gedacht: Bayle war Privatmann, Leibniz Staatsmann, d. h. der eine faßte nur die logischen Consequenzen einer Anschauung ins Auge, während der andere auch die praktischen Folgen derselben erwog. Ueber die praktische Folge des Bayle'schen Skepticismus konnte aber Leibniz nicht im Zweifel sein: nach den wissenschaftlichen Großthaten eines Galilei, Viviani und Torricelli, eines Descartes, Pascal und Cassini, eines Newton, Boyle und Halley, eines Huygens und Hartsoeker, eines Kopernicus und Kepler, nach den Niederlagen, welche in Folge dessen die Kirchenlehre und der Pentateuch hinsichtlich der Fragen über die Bewegung, die Gestalt, das Alter und den verhältnismäßigen Rang der Erde erlitten hatten, mußte die von Bayle angeregte Autoritätsfrage zu Gunsten der Vernunft entschieden werden. Nun galt aber bei Leibniz der Grundsatz: Ohne Religion keine Sittlichkeit mindestens für ebenso unzweifelhaft richtig wie das Princip des Widerspruchs,*) und dies war ohne Frage der stärkste von den Gründen,

*) Doch muß bemerkt werden, daß er trotzdem ein rechtliches Handeln bei einem Atheisten für möglich anerkennt. „Sogar ein Gotteslängner," sagt er, „kann durch Temperament, Erziehung und Umgang ein ganz rechtschaffener Mann sein, nur daß man immerhin mit der Frömmigkeit dies Ziel leichter erreicht."

die den deutschen Philosophen veranlaßten, dem Einflusse des Bayle'schen Skepticismus mit seiner Theodicee entgegenzutreten.

Da das erwähnte Princip: Ohne Religion keine Sittlichkeit trotz aller Versuche zur Säkularisation der Moral im allgemeinen noch immer für zu Recht bestehend gilt, so erlaube man uns hier eine bezügliche Abschweifung, der wir eine von Wilhelm von Humboldt gegebene und weniger bekannte Begründung dieses Princips*) zu Grunde legen wollen.

„Die Religion," sagt Humboldt, „erhebt das Sittengesetz auf eine höhere Stufe, indem sie es als ein Gesetz Gottes zeigt; sie erleichtert zugleich dem Menschen die Befolgung desselben, da sie an die Stelle trockner und nackter Pflichtmäßigkeit die jedem gutgearteten Menschen natürlichen Gefühle der kindlichen Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit und Folgsamkeit gegen Gott setzt und auf eine Fortdauer nach dem Tode hinweist, in welcher die Entsagungen, welche die Pflicht auferlegt, eine fernere, von allen irdischen Zufällen freie und vollkommen gerechte Belohnung finden. Sie erhebt aber auch den Menschen in seinem ganzen Innern, da der religiös gestimmte Mensch fühlt, daß er ein Gegenstand der Liebe und Sorgfalt des Unendlichen ist; daß das irdische Leben, als der kleinste und unvollkommenste Theil seines Daseins, mit allen seinen Gütern und Vorzügen nicht in Betrachtung kommt gegen die Reinheit der über dasselbe hinausgehenden Gesinnung, und daß ihm, so weit es die Schranken der Endlichkeit verstatten, eine Gemeinschaft mit dem Wesen eröffnet ist, welches alles hervorgebracht hat und alles erhält. — Es ist demnach durchaus falsch, daß die Religion im Grunde nur Lehren aufstellt. Sie lebt und webt vielmehr in Gefüh-

---

*) Mitgetheilt von Alexander von Humboldt im Vorworte zu den Sonetten von Wilhelm von Humboldt (Berlin 1853), S. X. f.

len. Denn sie stellt Wahrheiten auf, die ihrer Natur nach in jedem Menschen, der sich ihren Eindrücken offen erhält, zu Gefühlen werden, Wahrheiten, die nur aus dem natürlichen Gefühl entwickelt und entfaltet zu werden brauchen, damit die Ueberzeugung des Verstandes und die hinzutretende Erkenntnis das bloße Gefühl vor Unbestimmtheit und Unrichtigkeit bewahre. — Die Religion ist also nicht nur das kräftigste Beförderungsmittel der Sittlichkeit, sondern Religion und Sittlichkeit, religiöse und moralische Bildung sind eigentlich Eins und Ebendasselbe. Ein wahrhaft religiöser Mensch ist schon eben dadurch auch ein sittlicher, und es wäre eine gewissermaßen unnütze Frage, ob ein sittlicher Mensch auch nothwendig ein religiöser sein muß, da die wahre Sittlichkeit in ihren höchsten Principien eine solche Anerkennung von dem Verhältnis des Menschen zu dem, was über die Endlichkeit hinaus liegt, voraussetzt, daß sie selbst nothwendig Religion ist."

Wäre diese Ausführung unantastbar richtig, so würde sich daraus für jedes geordnete Staatswesen die Nothwendigkeit eines Atheistengesetzes ergeben, durch welches — etwa auf dem Wege der Einsperrung oder Deportation — diese räudigen Schafe abgesondert und so der Krankheitsstoff nach Möglichkeit isolirt würde. Es lassen sich jedoch erhebliche Einwürfe dagegen erheben.

Wir wollen hier kein Gewicht darauf legen, daß Humboldt ein Handeln gleichzeitig aus Ehrfurcht und aus Liebe für möglich hält, obgleich die Ehrfurcht ein Achtungsgefühl, die Liebe ein Lustgefühl ist und beide einander ausschließen; wir müssen aber constatiren, daß Humboldt, indem er den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode zu einer Stütze der Sittlichkeit macht, den Begriff des Sittlichen völlig außer Acht gelassen hat. Die Sittlichkeit einer Handlung hat zur Voraussetzung, daß dieselbe sich

aus reiner Achtung vor dem Gebote ohne jede Rücksicht auf Lohn oder Strafe irgend welcher Art vollzieht — das einzige Motiv eines sittlichen Handelns ist demnach die Achtung vor dem Gebote. Indem also nach Humboldt die Religion die Hoffnung (auf ewige Seligkeit) und die Furcht (vor ewiger Verdammnis), d. h. reine Lust- beziehungsweise Schmerzgefühle, zu bestimmenden Beweggründen macht, bietet sie der Sittlichkeit keine Stütze, sondern hebt dieselbe im Gegentheil auf und erniedrigt alles Handeln (falls es in Folge jener Motive geschieht und inhaltlich mit dem Sittengesetz übereinstimmt) zu einem einfach rechtlichen: ein Mensch, auf dessen Handlungsweise der Glaube an eine „fernere, von allen irdischen Zufällen freie und vollkommen gerechte Belohnung" Einfluß hat, kann daher nie und nimmer ein sittlicher genannt werden. „Durch eine solche Anschauung," sagt vielmehr schon Averroës sehr richtig, „wird die Tugend vernichtet, da man sich dabei vom Laster nur darum fern hält, weil man dafür mit Zinsen belohnt zu werden hofft. Die Fabeln von einer andern Welt dienen nur dazu, den Geist des Volkes, insbesondere der Jugend, zu verfälschen, ohne eine wirkliche Besserung hervorzubringen. Ich kenne Menschen," fügt der Araber hinzu, „welche jene Fabeln verwerfen und dabei vollkommen moralisch und ebenso tugendhaft sind wie die, welche an diesen Fabeln festhalten." — Zweitens aber und hauptsächlich irrt Humboldt darin, daß er, nachdem er das Wesen der Wirksamkeit der Religion mit Recht in die Erweckung der (Achtungs-)Gefühle gesetzt hat, nun ohne weiteres annimmt, nur die Religion sei im Stande, diese Art von Gefühlen zu erwecken. Die Beobachtung lehrt aber im Gegentheil, daß jede Ueberlegenheit Achtung erweckt, und zwar um so mehr, je höhern Grades sie ist: die höchste Stufe der Achtung, die Ehrfurcht, wird der Mensch also

da empfinden, wo ihm, dem einzelnen, eine unwiderstehliche Ueberlegenheit entgegentritt. Von dieser Ueberlegenheit, dem Principe des Sittlichen, ist dem einzelnen gegenüber aber nicht bloß die Gottheit, vielmehr giebt es nach Ausweis der Geschichte noch drei andere dergleichen Mächte und sittliche Autoritäten: der Fürst, der Familienvater und die Gesammtheit der Familienväter, das Volk als Einheit. Die Ehrfurcht vor diesen vier Mächten und also deren sittliche Autorität erstreckt sich so weit, wie ihre unwiderstehliche Ueberlegenheit reicht oder anerkannt wird: daher ist der Vater nur für die kleinern Kinder die sittliche Autorität, nicht mehr für die größern. Für die Erwachsenen bleiben demnach drei Quellen des Sittlichen: die Gottheit, der Fürst und das Volk als Ganzes. Daraus erhellt aber, daß ein Mensch sehr wohl des Glaubens an die Gottheit ermangeln kann, ohne deshalb ohne sittlichen Halt zu sein: in einem solchen Falle wird die Achtung vor dem Befehle des Fürsten oder dem Gesetze des Volkes die Ehrfurcht vor dem Gebote Gottes ersetzen. Man darf daher wohl sagen: wahrhafte Religiosität und Sittlichkeit sind Eins und Dasselbe, nie und nimmer aber: ein sittlicher Mensch muß nothwendig auch ein religiöser sein, denn die Religion ist keineswegs die einzige Grundlage der Sittlichkeit.

Aber wenn auch nicht die einzige und unbedingt nothwendige, so ist sie doch, wo und so lange der Glaube an ihre Wahrheiten besteht, die wichtigste, da sie durch ihre Lehre von einem künftigen Leben den bequemsten Ausgleich für das Mißverhältnis zwischen dem Wohlergehen und der Sittlichkeit eines Menschen bietet. Diesen Standpunkt nahm Leibniz ein. Das Sittengesetz, die lex aeterna, galt ihm zwar für antecedenter ad voluntatem divinam und seinem wesentlichen Inhalte nach für durch das „natürliche Licht“ erkennbar, aber der Glaube war ihm der Hauptmittler, der am sichersten das sittliche Soll ins Sein

überführt und zugleich die einzige Lösung für den häufigen Zwiespalt zwischen dem Glück und der Sittlichkeit des Menschen bietet. Daher sah er im Atheismus nicht bloß einen Gegner seiner eigenen Ueberzeugung, sondern „einen gemeinschaftlichen Feind, gegen den jeder Bürger Soldat ist", und diesem Feinde suchte er in der Theodicee ein Bollwerk entgegenzuthürmen.

Durch diesen nächsten Zweck wurde zugleich der Charakter des Werkes bestimmt. Der Bayle'sche Dictionnaire war in den Händen aller Gebildeten und in gewissem Maße gemeinverständlich — wollte also Leibniz den Einfluß desselben wirklich paralysiren, so mußte er sich derselben gemeinverständlichen Sprache bedienen, mußte er sich der nämlichen Klarheit des Ausdrucks befleißigen, mußte er Abschweifungen und Unterbrechungen einfließen lassen, um den Leser nicht zu ermüden. Aus dem nämlichen Grunde wählte er auch statt der Sprache der Gelehrten die Sprache der Gebildeten. Trotzdem aber ist die Theodicee nicht populär im eigentlichen Sinne: Leibniz hatte sich derart in die Scholastik hineingelebt und besaß ein so umfassendes Wissen, daß er sich fortwährend scholastischer Begriffe und Unterscheidungen bedient und zugleich jede Gelegenheit benutzt, um die Erörterung rein wissenschaftlicher Fragen in die Untersuchung zu verflechten. Nur das ungemeine Interesse, das das Publikum damals, wo Religion und Philosophie die Stelle der Politik vertraten, der Behandlung religiöser und philosophischer Fragen entgegenbrachte, erklärt daher den ungewöhnlichen Beifall und die weite Verbreitung, welche die Theodicee fand. Alles in allem ist sie so wenig volksthümlich wie der Dictionnaire und die Réponse aux questions d'un provincial und nur nach ihrem Inhalte betrachtet mindestens ebenso wissenschaftlich wie Malebranches Recherche de la vérité.

Man hat die Theodicee als das schwächste philoso-

phische Werk Leibnizens bezeichnet, und nicht mit Unrecht. Seine felsenfeste Ueberzeugung von der Wahrheit der Glaubenslehren hat ihn vielfach verleitet, die Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Glauben durch eine gewaltsame Auslegung der Dogmen zu erzwingen und sich mit halben und Viertelsbeweisen zu begnügen. Zuweilen erläßt er sich sogar jeden Beweis und beruft sich statt dessen einfach auf die Vollkommenheiten Gottes.*) Zum Theil rührt die logische und sachliche Schwäche seiner Begründungen auch von seiner Methode her, wonach beständig von Principien ausgegangen wird, die in der menschlichen Vernunft begründet sein sollen, ohne daß Leibniz das Kriterium dieser Principien anzugeben vermöchte. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß die Theodicee bei den Gelehrten nur wenig Anklang fand und sogar von einigen, wie z. B. von Clarke in dessen Briefwechsel mit Leibniz, auf das Hartnäckigste und mit Glück bekämpft werden konnte.

Rücksichtlich des Inhalts und von der äußern Gliederung abgesehen, lassen sich in dem Werke zwei Theile unterscheiden, ein polemischer und ein dogmatischer, die jedoch innig mit einander verflochten sind. Der polemische Theil ist hauptsächlich gegen die Ausführungen Bayles gerichtet, der dogmatische gipfelt in der Aufstellung des Satzes von der besten Welt. Gehen wir zunächst auf diesen ein.

Leibniz geht aus von dem kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes: Gott ist und zwar ausgerüstet mit all den Vollkommenheiten, welche die Kirchenlehre ihm zuerkennt. Für diese Vollkommenheiten bestehen jedoch zwei Schranken: Gott ist nämlich an die logischen und ebenso an die sittlichen Gesetze gebunden. In Folge seiner Güte wählte Gott unter allen möglichen Welten vermöge seiner Weisheit die beste aus und führte diese vermöge

*) Bezüglich der Einzelheiten sehe man die Erläuterungen.

seiner Allmacht ins Dasein über. Die bestehende Welt ist also die beste von allen real möglichen Welten, denn Gott handelt in Folge seiner Güte und Weisheit immer nach dem Princip des Besten. Da nun diese beste Welt Uebel enthält, so muß bei der Vollkommenheit Gottes angenommen werden, daß diese Uebel unvermeidlich waren, und daß dieselben einem höhern Zwecke dienen. Das physische Uebel war unvermeidlich, weil Gott die logischen Gesetze nicht verletzen konnte, das moralische aber besteht nur in der Beraubung, es ist ein Negatives, an dem Gott keinen Theil hat. Die Freiheit besteht in dem Vermögen des Menschen, zu überlegen und einen Entschluß zu wählen. Es giebt aber keine das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit (indifférence d'équilibre) gegen zwei entgegengesetzte Entschlüsse, vielmehr hat stets die eine Hälfte der Motive das Uebergewicht, und dieser Hälfte folgt der Wille, ohne daß er jedoch gezwungen würde, denn die Motive reizen nur. Da aber demgemäß der Wille immer dem stärksten Motive folgt, so ist es Gott möglich, die freien Entschlüsse des Menschen vorauszusehen.

Das ist der positive Theil der Theodicee. Auffallender Weise hat Leibniz zum Aufbau desselben seine Monadenlehre und sein System der vorherbestimmten Harmonie fast gar nicht benutzt, und auch im polemischen Theile kommen dieselben nur höchst spärlich zur Verwendung.

Der polemische Theil beschäftigt sich zunächst mit der Widerlegung der Bayle'schen These von der Unvereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft. Leibniz stützt sich dabei hauptsächlich auf das Princip des Widerspruchs oder der Identität, wonach zwei Wahrheiten einander nicht widersprechen können, und sucht dann im besondern die Vernunftmäßigkeit einzelner Dogmen darzuthun. Im weitern Verlaufe werden dann die Einwürfe Bayles auf Grund der im dogmatischen Theile aufgestellten Sätze, namentlich der Principien des Widerspruchs, des zureichenden Grundes

und des Besten, zu beseitigen gesucht, und zum Schluß das Ganze in einem kurzen Resumé zusammengefaßt, sowie die Aufstellungen zweier anderer Gegner, Hobbes' und Kings, ebenfalls einer Zergliederung und Kritik unterzogen.

Aeußerlich gliedert sich die Theodicee in vier Hauptabschnitte. Auf das Vorwort mit der Darlegung der veranlassenden Umstände und die einleitende Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft folgt der eigentliche Haupttheil des Werkes, und an diesen schließt sich ein Anhang, der in der ersten Ausgabe drei, nach Hinzufügung der Abhandlung Causa Dei asserta per justitiam ejusdem etc. aber vier gesonderte Stücke enthält. Der Haupttheil selbst zerfällt wieder in drei Unterabschnitte, von denen der erste die Begründung des Satzes von der besten Welt und damit eine Rechtfertigung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit giebt, während der zweite augenscheinlich von der Freiheit, der dritte vom Ursprung des Uebels handeln sollte; dieser Plan ist indessen nicht streng innegehalten worden, vielmehr sind die Fragen mannigfach durcheinander geworfen und an verschiedenen Stellen behandelt, so daß es weder an Lücken noch an Wiederholungen fehlt. Dies Gebrechen der eigentlichen Theodicee mag dann auch wohl einer der Hauptgründe gewesen sein, die Leibniz zur Abfassung der Causa Dei asserta bestimmten, die zuerst als Anhang zur Desbosses'schen Uebersetzung erschien und daraus in die spätern Ausgaben der Theodicee übergegangen ist.

Essais de Théodicée hatte Leibniz sein Werk betitelt, weil er nichts Geringeres im Sinne hatte, als die Gottidee allen Einwürfen der Vernunft gegenüber zu rechtfertigen. Die Reformation hatte durch die Lehre von der Prädestination und der Rechtfertigung drei Grundvorstellungen des religiös-sittlichen Menschen erschüttert: die Ideen von der Güte und der Gerechtigkeit Gottes, von der Freiheit

des Willens und von Schuld und Verdienst — diese von neuem zu begründen und dadurch zugleich den Streit zwischen Glauben und Vernunft auf immer zu schlichten, das war die tiefe Absicht des Philosophen. Dieser Gedanke war ein hochbedeutsamer, und bei seiner wahrhaften Frömmigkeit, seinem speculativen Genie und seinem umfassenden Wissen war Leibniz gewiß der rechte Mann zur Durchführung desselben — wenn diese überhaupt möglich wäre. Sie ist unmöglich, einmal weil die von Leibniz behandelten Fragen sich zum großen Theile in Regionen bewegen, die unserer Erkenntnis unzugänglich sind, und sodann weil bei der stetigen Erweiterung des Gebietes des Wissens eine definitive Abgrenzung desselben dem Glauben gegenüber überhaupt zu den Unmöglichkeiten gehört. Leibniz befand sich also bei seinem Unterfangen in einem Irrthum, sein Unternehmen ist mißglückt, seine Theodicee hat durch ihre Unzulänglichkeit sogar die Kluft zwischen der Religion und der Wissenschaft erweitert und ist heute, für die mit dem „Drachengift" des Voltaire'schen Witzes und der Kant'schen Kritik genährte Gegenwart, ein besseres Lehrbuch des Atheismus, als selbst Bayles Dictionnaire es sein kann — aber sein Irrthum war der eines großen Herzens, sein Unternehmen zeugt von der Weite seines Blicks, und endlich brachte die Theodicee eine Idee zur Geltung, die für die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts von derselben Tragweite war, wie die Weltanschauung Bayles für die zweite.

Diese Idee war der Optimismus. Die Frage, ob die bestehende Welt die beste oder die schlechteste sei, wird immer nur vom individuellen Standpunkte aus gestellt und beantwortet werden, eins aber steht fest: in den Zeiten der Drangsal und der Genesung ist der Optimismus der unentbehrlichste Trost, die beste Arznei. Und die Zeit Leibnizens bedurfte eines solchen Trostes, einer solchen Arznei. Der dreißigjährige Krieg und der spanische Erb-

folgekrieg hatten Deutschland in eine halbe Wüste verwandelt, und Frankreich und die Niederlande waren nicht weniger erschöpft: jetzt galt es nicht zu kämpfen, sondern Wunden zu heilen, und das war der Beruf des Leibniz'schen Optimismus. Er erweckte zu neuer Hoffnung und damit zu neuer Thätigkeit, er richtete die niedergeschlagenen Gemüther auf und erzeugte in ihnen jenes Vertrauen auf die Zukunft, jene Begeisterung für die Idee des Guten, die zum Wiederaufbau des Zerstörten unbedingt nothwendig ist. Erst als er diese Mission erfüllt hatte, erging über ihn das Schicksal alles Gewordenen: 1758 erschien Voltaires Candide, „cet ouvrage d'une gaieté infernale“, wie Frau von Staël sich ausdrückt, und damit begann die Herrschaft des Pessimismus, der Philosophie der Revolte, der rechten Weltanschauung für eine Revolution, denn die Begeisterung der Verzweiflung ist hartnäckiger und darum energischer als die Begeisterung der Hoffnung. Auf dem trocknen Wege d. h. durch formgerechte Widerlegung wurde indessen die Theodicee erst weit später vernichtet: Kants Abhandlung Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee erschien erst 1791.

Gedenken wir zum Schluß noch der Umstände, die das Werk veranlaßten. Die Königin Sophie Charlotte von Preußen, gewissermaßen eine Schülerin Leibnizens und eine der unterrichtetsten und geistreichsten Frauen ihrer Zeit, hatte im October 1700 auf einer Reise, die sie mit ihrer Mutter durch Holland machte, auch Bayle in ihren Kreis gezogen und war durch eine Unterredung mit dem Philosophen in ihrer hohen Meinung von dessen Wissen und Charakter bestärkt worden. Als daher Leibniz 1701 nach Berlin kam, verfehlte sie nicht, die von Bayle in seinem Dictionnaire angeregten Fragen mit ihm zu erörtern und ihn im weitern Verlaufe dieser in den nächsten Jahren fortgesetzten philosophischen Audienzen zu einer

Lösung der von dem Philosophen von Rotterdam erhobenen Schwierigkeiten anzufeuern. Leibniz gab dieser Aufforderung um so williger Gehör, weil er sich schon früher mit einem ähnlichen Gedanken getragen hatte, und so entsprang diesen Unterredungen der allerdings erst nach dem Tode der Königin (1. Februar 1705) zur Ausführung gebrachte Plan zu dem Werke, von welchem Fontenelle in seinem Éloge de Leibniz mit Recht sagen konnte: „Die Theodicee allein reicht hin, um ein Bild von Leibniz zu geben: es finden sich darin eine ungeheure Belesenheit, merkwürdige Anekdoten über Bücher und Menschen, viel Billigkeit und sogar Gewogenheit für alle Autoren, die er citirt, mag er sie auch bekämpfen, erhabene und lichtvolle Blicke ins Weite, Begründungen, deren Tiefe den mathematisch geschulten Geist erkennen läßt, und eine Schreibweise, in welcher die Kraft vorherrscht, die aber auch die Annehmlichkeiten nicht ausschließt, welche eine reiche Phantasie zu bieten vermag."

Die erste Ausgabe der Theodicee oder, wie Leibniz selbst sein Werk betitelte, der Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'orgine du mal erschien in zwei Octavbänden 1710 in Amsterdam. Weitere unveränderte Auflagen folgten in den Jahren 1712, 1714 und 1720.

Inzwischen waren auch, verschiedenen bibliographischen Handbüchern zufolge, bereits zwei lateinische Uebersetzungen erschienen, die erste angeblich 1716 in Köln (ist uns nicht zu Gesicht gekommen), die zweite 1719 in Frankfurt unter dem Titel: Godefridi Guilielmi Leibnitii tentamina theodicaeae de bonitate Dei, libertate hominis et origine mali latine versa et notationibus illustrata a M. D. L. Ab ipso auctore emendata et auctiora. Tomus prior

(Francofurti, sumptibus Caroli Josephi Bencard, MDCCXIX). Die Vignette des Titelblatts zeigt einen Hercules der Wahrheit, der einen Antäus des Irrthums vom festen Boden der Erfahrung in das Luftreich der Metaphysik emporhebt und dort erwürgt, darüber ein Spruchband mit den Worten: eXtoLLat MoDo toLLat. Die Rückseite des zweiten Blattes, dessen Vorderseite eine Widmung an Johann Friedrich Karg, Reichsfreiherrn von Bebenburg enthält, giebt folgendes Elogium Theodicaeae Leibnitianae:

Antaeum Alcides frangit dum tollit in altum,
Sic Noster superat Daphnin ad astra ferens.
Victus uterque pari Telluris filius arte,
Gloria victores non tamen aequa manet.
Est sapiens forti, Leibnitius Hercule major:
Est vera historia fabula ficta minor.

InCLyto LeIbnItIo
FranCIsCus FanICaMpIVs
post fata CeCInIt.

Dieser Name ist indessen fingirt: aus dem Briefwechsel Leibnizens mit Bartholomée Desbosses (1678—1738) ergiebt sich mit voller Bestimmtheit, daß dieser letztere der Verfertiger der Uebersetzung ist, die von Leibniz selbst durchgesehen und mit mannigfachen Zusätzen, sowie mit einem besondern Anhange bereichert wurde, der sich unter dem Sondertitel: Causa Dei asserta per justitiam ejus cum caeteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam. Sive Synopsis methodica tentaminum theodicaeae. Ab ipso illustri autore adornata (Francofurti, sumptibus Caroli Josephi Bencard, MDCCXIX) als besonderes Werkchen zu Ende der Uebersetzung findet. Dieser Anhang ging mit den beiden ihm beigegebenen Tabellen zunächst in alle weitern Uebersetzungen und endlich auch in die Jaucourt'sche und daraus in die Erdmann'sche Ausgabe über, während Dutens die Desbosses'sche Ueber-

setzung statt des Originals in seine Sammlung aufnahm und das Werk unter die theologischen Schriften einreihte.

Wie aus der Angabe auf dem Titel: Tomus prior, sowie aus dem Monitum interpretis der Desbosses'schen Uebersetzung erhellt, beabsichtigte dieser noch einen zweiten Band herauszugeben, der einen Commentar zur Theodicee enthalten sollte; dieser Plan ist indessen nicht zur Ausführung gekommen. Dagegen erschien 1739 eine Versio nova, vita auctoris, catalogo operum et variis observationibus aucta (Francofurti et Lipsiae), von der 1771 eine neue Auflage (editio altera, vita auctoris a Bruckero descripta, Kortholti disputationibus de philosophia Leibnitii etc. et variis observationibus aucta) mit einer Vorrede von Boeck herauskam.

Die erste deutsche, von Lentner gefertigte Uebersetzung erschien 1720 in Hannover und erlebte, von Georg Friedrich Richter durchgesehen, 1726 und 1735 neue Auflagen. Diesen folgte 1744 Gottscheds Verdeutschung, die bis zum Jahre 1763 fünf Auflagen erlebte, und endlich 1879 eine dritte Uebersetzung von J. H. von Kirchmann.

Eine bemerkenswerthe Studie über Leibnizens Beziehungen zum religiösen und kirchlichen Leben seiner Zeit enthält das Werk des Herrn E. Pfleiderer, Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger (Leipzig 1870), S. 479—583. Ueber Bayle geben Auskunft Desmaizeaux, La Vie de M. Bayle (Amsterdam 1730 und 1732, auch vor der fünften Auflage des Dictionnaire abgedruckt), L. Feuerbach, Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt (2. Aufl. Leipzig 1848) und Deschamps, La genèse du scepticisme érudit chez Bayle (Lüttich 1878).

R. H.

Die Theodicee.

Vorwort.

1. Die gewöhnliche Menge der Menschen hat die Religiosität zu allen Zeiten als in Formalitäten bestehend aufgefaßt: die wahre Frömmigkeit, d. h. Wissen und Tugend, ist nie Erbtheil der großen Masse gewesen. Darüber darf man sich nicht wundern, denn nichts ist mehr der menschlichen Schwachheit gemäß: das Aeußere fällt uns von selbst in die Augen, das Innere aber verlangt eine Untersuchung, zu der nur wenige sich die Fähigkeit erwerben. Da die wahre Frömmigkeit in der Gesinnung und in der Werkthätigkeit besteht, so zerfallen die Formalitäten der Gottesverehrung, welche die Frömmigkeit nachahmen, in zwei Arten: die einen laufen auf ceremonielle Handlungen, die andern auf Glaubensformeln hinaus. Die Ceremonien gleichen den tugendhaften Handlungen, und die Formeln sind gleichsam Schatten der Wahrheit und nähern sich mehr oder weniger dem reinen Wissen. Alle diese Formalitäten würden löblich sein, wenn die, welche sie erfanden, sie so eingerichtet hätten, daß sie geeignet wären, das, was sie nachahmen, auch wirklich zu enthalten und auszudrücken, wenn also die religiösen Ceremonien, die Kirchenzucht, die Vorschriften für die Gemeinschaften und die menschlichen Gesetze gleichsam eine Hecke für das göttliche Gesetz wären, die uns von der Annäherung an das Laster zurückhielte, uns an das Gute gewöhnte und uns mit der Tugend vertraut machte. Das war der Endzweck des Moses und anderer guter Gesetzgeber, sowie der weisen Stifter der religiösen

Orden und besonders das Ziel Christi, des göttlichen Begründers der reinsten und aufgeklärtesten Religion. Ebenso verhält es sich mit den Glaubensformeln: dieselben wären zulässig, wenn sie nichts enthielten, was nicht mit den Heilswahrheiten übereinstimmte — wenn auch nicht die ganze Wahrheit, um die es sich handelt, in ihnen enthalten wäre. Aber nur zu oft trifft es sich, daß die Religiosität durch äußere Formen erstickt und das göttliche Licht durch die Ansichten der Menschen verdunkelt wird.

2. Die Heiden, welche vor der Begründung des Christenthums die Erde erfüllten, hatten nur eine Art von Formalitäten: sie hatten Ceremonien in ihrem Cultus, aber sie kannten keine Glaubenssätze und hatten nie daran gedacht, aus ihrer dogmatischen Götterlehre Glaubensformeln auszuziehen. Sie wußten nicht, ob ihre Götter wirkliche Personen oder nur Symbole der Naturmächte, wie der Sonne, der Planeten, der Elemente wären. Ihre Mysterien bestanden nicht in schwer verständlichen Dogmen, sondern in gewissen geheimen Verrichtungen, denen die Laien, d. h. diejenigen, welche nicht eingeweiht waren, niemals beiwohnen durften. Diese Verrichtungen waren sehr oft lächerlich und widersinnig, und man mußte sie geheim halten, um sie vor Verachtung zu schützen. Die Heiden hatten ihren Aberglauben: sie rühmten sich geschehener Wunder, alles war bei ihnen voll von Orakeln, Vorzeichen, Weissagungen und Offenbarungen, die Priester erfanden Zeichen für den Zorn oder die Liebe der Götter, deren Dolmetscher sie zu sein vorgaben. Dies bezweckte, die Geister durch Furcht und Hoffnung bezüglich der irdischen Ereignisse zu regieren, die große Zukunft eines jenseitigen Lebens aber wurde dabei fast gar nicht ins Auge gefaßt: man gab sich keine Mühe, den Menschen wahre Ansichten über Gott und über die Seele beizubringen.

3. Von allen Völkern des Alterthums haben nur die Hebräer allgemein bekannte Dogmen in ihrer Religion

gehabt. Abraham und Moses begründeten den Glauben an einen einigen Gott, die Quelle alles Guten, den Schöpfer aller Dinge. Die Hebräer sprechen von ihm in einer Weise, die der höchsten Substanz durchaus würdig ist, und mit Ueberraschung sieht man, daß die Bewohner eines kleinen Winkels der Erde aufgeklärter sind als die ganze übrige Menschheit. Die Weisen anderer Völker haben zuweilen vielleicht ebenso richtig von Gott gesprochen, aber sie haben nicht das Glück gehabt, daß man ihnen zur Genüge folgte und ihre Lehre zum Gesetz erhob. Indessen hatte Moses die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nicht mit unter seine Gesetze aufgenommen: sie entsprach seinen Ansichten, sie wurde von Hand zu Hand weiter gelehrt, aber sie war nicht in volksthümlicher Weise anerkannt, bis Jesus Christus den Schleier lüftete und, ohne die Macht in Händen zu haben, mit dem ganzen Nachdruck eines Gesetzgebers lehrte, daß die unsterblichen Seelen in ein anderes Leben übergehen, wo sie den Lohn für ihre Thaten empfangen sollen. Moses hatte bereits die schönen Vorstellungen von der Größe und Güte Gottes gegeben, mit denen viele civilisirte Nationen heute übereinstimmen: Jesus Christus aber sprach alle sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen aus und zeigte, daß die göttliche Güte und Gerechtigkeit vollkommen aus dem erhellen, was Gott für die Seelen bereite. Ich gehe hier nicht auf die übrigen Punkte der christlichen Lehre ein, sondern lasse nur erkennen, wie Jesus Christus es schließlich erreichte, daß die natürliche Religion[1]) zum Gesetz wurde und das Ansehn eines allgemein anerkannten Dogmas erlangte. Er allein vollbrachte, was so viele Philosophen vergeblich zu vollbringen gesucht hatten, und als die Christen endlich im römischen Reiche, das den besten Theil der bekannten Erde umfaßte, die Oberhand gewonnen hatten, da wurde die Religion der Weisen zur Religion der Völker. Auch Mohammed wich nicht von diesen großen Lehrsätzen der natürlichen Theologie ab:

seine Anhänger verbreiteten dieselben sogar unter den entlegensten Nationen Asiens und Afrikas, zu denen das Christenthum noch nicht gedrungen war, und zerstörten in sehr vielen Ländern den heidnischen Aberglauben, der der wahrhaften Lehre von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele widersprach.

4. Man sieht, daß Jesus Christus bei der Vollendung dessen, was Moses begonnen hatte, die Absicht hegte, daß die Gottheit nicht nur der Gegenstand unserer Furcht und unserer Verehrung, sondern auch unserer Liebe und unserer Zuneigung sein solle. Damit machte er die Menschen im voraus selig und gab ihnen schon hier auf Erden einen Vorgeschmack von der künftigen Glückseligkeit. Denn nichts ist angenehmer, als das zu lieben, was der Liebe würdig ist. Die Liebe ist derjenige Affect, welcher bewirkt, daß wir an den Vollkommenheiten des geliebten Gegenstandes Vergnügen finden, und nichts ist vollkommener, nichts entzückender (plus charmant) als Gott. Um ihn zu lieben, genügt es, seine Vollkommenheiten ins Auge zu fassen, und dies ist leicht, weil wir deren Vorstellungen in uns selbst vorfinden. Die Vollkommenheiten Gottes sind die nämlichen wie die unserer Seele, nur daß Gott dieselben in unbegrenztem Maße besitzt: er ist ein Ocean, von dem wir nur Tropfen empfangen haben — in uns lebt einige Macht, einiges Wissen, einige Güte, in Gott aber sind diese Dinge völlig vorhanden. Ordnung, Ebenmaß und Harmonie entzücken uns, die Musik und die Malerei sind Proben davon; Gott ist ganz Ordnung, er bewahrt stets die Richtigkeit der Verhältnisse und bewirkt die universelle Harmonie: alle Schönheit ist ein Ausfluß seiner Strahlen.

5. Daraus folgt offenbar, daß die wahre Frömmigkeit und sogar das wahre Glück in der Liebe zu Gott besteht, aber in einer verständigen Liebe, deren Glut mit Einsicht verbunden ist. Diese Art Liebe erzeugt jenes Vergnügen an den guten Handlungen, das der Tugend Ansehen ver-

leiht und das Menschliche ins Göttliche überträgt, indem es alles auf Gott als auf den Mittelpunkt bezieht. Denn indem man seine Pflicht thut und der Vernunft gehorcht, erfüllt man die Befehle der höchsten Vernunft: man richtet alle seine Absichten auf das allgemeine Beste, das von dem Ruhme Gottes nicht verschieden ist, man findet, daß nichts dem eigenen Interesse mehr entspricht, als wenn man die Interessen der Allgemeinheit zu den seinigen macht, und man thut sich selbst genug, indem man mit Freuden den wahren Vortheil der Menschheit fördert. Mag unser Streben Erfolg haben oder nicht, man ist zufrieden mit dem, was geschieht, sobald man sich in den Willen Gottes ergiebt, und sobald man weiß, daß das, was er will, das Beste ist: noch bevor er aber seinen Willen durch das Ereignis zu erkennen giebt, sucht man demselben entgegen zu kommen, indem man das thut, was seinen Vorschriften am meisten zu entsprechen scheint. Wenn wir uns in einer solchen Geistesverfassung befinden, werden wir durch die Mißerfolge nicht entmuthigt: wir beklagen nur unsere Fehler und werden durch die Undankbarkeit der Menschen nicht von der Bethätigung unseres Wohlthätigkeitssinns abgeschreckt. Unsere Nächstenliebe ist demüthig und voll Zurückhaltung, sie strebt nicht nach der Herrschaft: gleich aufmerksam auf unsere Fehler wie auf die Vorzüge anderer, sind wir stets geneigt, unsere eigenen Handlungen aufs Strengste zu beurtheilen und die der andern zu entschuldigen und wieder gut zu machen — lediglich um uns selbst zu vervollkommnen und niemand Unrecht zu thun. Wo es keine Nächstenliebe giebt, giebt es auch keine Frömmigkeit, und ohne dienstfertig und wohlthätig zu sein, kann man keine wahre Religiosität zeigen.

6. Gute natürliche Anlagen, eine vortheilhafte Erziehung, der Verkehr mit frommen und tugendhaften Personen können viel dazu beitragen, unsere Seele in diesen schönen Zustand zu versetzen — am meisten aber wird sie

durch die guten Grundsätze darin befestigt. Ich habe es bereits ausgesprochen: man muß mit dem Eifer Einsicht verbinden, und die Vollkommenheiten des Verstandes müssen den Vollkommenheiten des Willens die Vollendung geben. Die Handlungen, in denen sich die Tugend, wie die, in denen sich das Laster bethätigt, können die Wirkung einer bloßen Gewohnheit sein, man kann Geschmack daran finden; wenn aber die Tugend vernünftig ist, wenn sie sich auf Gott, die höchste Vernunft der Dinge, bezieht, so beruht sie auf Erkenntnis. Man könnte Gott nicht lieben, wenn man nicht seine Vollkommenheiten kennte, und diese Kenntnis schließt die Grundsätze der wahren Frömmigkeit in sich. Das Ziel der wahren Religion muß darin bestehen, diese Grundsätze den Gemüthern einzuprägen: seltsamer Weise aber haben sich die Menschen, die Lehrer der Religion sehr häufig weit von diesem Ziele entfernt. Gegen die Absicht unseres göttlichen Meisters ist die Andacht auf Ceremonien zurückgeführt und die Lehre mit Formeln überladen worden. Sehr oft waren diese Ceremonien nicht dazu angethan, die Ausübung der Tugend zu fördern, und die Formeln waren zuweilen wenig klar und verständlich. Sollte man es glauben? Christen meinten fromm sein zu können, ohne ihren Nächsten zu lieben, und gottesfürchtig sein zu können, ohne ihm zu dienen, und Gott lieben zu können, ohne ihn zu kennen! Mehrere Jahrhunderte sind verflossen, ohne daß das Publikum dies Gebrechen bemerkt hat, und noch immer sind bedeutende Reste von der Herrschaft der Finsternis vorhanden. Oft hört man Leute viel von Frömmigkeit, Religion und Hingebung sprechen, Leute, die sogar damit beschäftigt sind, diese drei Dinge zu lehren, und findet dann, daß sie sehr wenig über die göttlichen Vollkommenheiten unterrichtet sind. Sie hegen falsche Vorstellungen von der Güte und der Gerechtigkeit des höchsten Herrn der Welt und stellen sich einen Gott vor, der weder nachgeahmt, noch

geliebt zu werden verdient. Dies schien mir mit gefährlichen Folgen verknüpft, weil es von außerordentlicher Wichtigkeit ist, daß gerade die Quelle der Frömmigkeit nicht verunreinigt sei. Die alten Irrthümer derer, welche die Gottheit angeklagt oder ein böses Princip aus ihr gemacht haben, sind neuerdings zuweilen wieder aufgefrischt worden: man hat sich auf die unwiderstehliche Macht Gottes berufen, wo es sich vielmehr darum handelte, seine höchste Güte hervorzuheben, und hat eine despotische Gewalt aufgeboten, wo man sich eine von der höchsten Weisheit geleitete Macht hätte vorstellen sollen. Wie ich bemerkt habe, stützten sich diese Ansichten, die wohl im Stande sind, Unheil anzurichten, besonders auf verworrene Begriffe, die man sich von der Freiheit, der Nothwendigkeit und dem Schicksal gebildet hatte, und ich habe mehr als einmal bei solchen Gelegenheiten zur Feder gegriffen, um Aufklärung über diese wichtigen Begriffe zu geben.[2]) Endlich aber bin ich genöthigt gewesen, meine Gedanken über alle diese mit einander verknüpften Gegenstände zu sammeln und dem Publikum mitzutheilen. Dies habe ich in den nachstehenden Versuchen gethan, die ich hiermit dem Publikum übergebe und die von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Uebels handeln.

7. Es giebt zwei berüchtigte Labyrinthe, in denen unsere Vernunft sich sehr häufig verirrt: das eine betrifft die große Frage von der Freiheit und von der Nothwendigkeit, besonders in Bezug auf die Hervorbringung und den Ursprung des Uebels; das andere besteht in der Untersuchung über die Stetigkeit und die untheilbaren Dinge, welche deren Bestandtheile zu sein scheinen, und zu der die Betrachtung des Unendlichen hinzutreten muß.[3]) Das erstere behelligt beinahe das ganze Menschengeschlecht, während das andere nur die Philosophen beschäftigt. Vielleicht habe ich ein ander Mal Gelegenheit, mich über dies letztere auszuspre-

chen und zu zeigen, daß man in Folge des Mangels an richtiger Erkenntnis der Natur der Substanz und des Stoffes falsche Sätze aufgestellt hat, welche zu unübersteiglichen Schwierigkeiten führen, deren richtige Verwendung eben zur Widerlegung jener Sätze führen müßte. Wenn aber die Erkenntnis der Stetigkeit für die Speculation von Wichtigkeit ist, so ist die Erkenntnis der Nothwendigkeit es nicht weniger für die Wirklichkeit, und dies eben soll in Verbindung mit den Punkten, die damit verknüpft sind, d. h. der Freiheit des Menschen und der Gerechtigkeit Gottes, der Gegenstand dieser Abhandlung sein.

8. Die Menschen sind fast zu allen Zeiten durch einen Trugschluß bethört worden, den die Alten die faule Vernunft nannten, weil er dahin führte, nichts zu thun oder wenigstens für nichts Sorge zu tragen und nur dem Hange zum unmittelbaren Genusse zu folgen. Denn, sagte man, wenn das Zukünftige nothwendig ist, so wird das, was kommen muß, kommen, was ich auch immer thun mag. Das Zukünftige, sagte man weiter, ist aber nothwendig, entweder weil die Gottheit alles vorhersieht und es, da sie die Welt lenkt, sogar vorherbestimmt, oder weil alles in Folge der Verknüpfung der Ursachen mit Nothwendigkeit eintritt, oder endlich in Folge der Natur der Wahrheit selbst, die bei den Aussprüchen, welche man bezüglich der künftigen Ereignisse thun kann, immer ebenso bestimmt ist, wie sie es bei allen andern Aussprüchen ist, da der Ausspruch an sich immer entweder wahr oder falsch sein muß, wenn wir auch nicht immer wissen, was von beiden er ist.[4]) Alle diese bestimmenden Gründe laufen schließlich trotz ihrer anscheinenden Verschiedenheit gleich Linien in ein und denselben Punkte zusammen: denn es giebt eine Wahrheit für das künftige Ereignis, welches durch die Ursachen im voraus bestimmt ist, und indem Gott diese Ursachen einsetzte, hat er auch das Ereignis vorherbestimmt.

9. Die falsche Vorstellung von der Nothwendigkeit

hat bei ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit das erzeugt, was ich Fatum Mahumetanum, Schicksal nach türkischer Auffassung nenne, weil man den Türken nachsagt, daß sie aus Gründen, wie es die eben erwähnten sind, nie der Gefahr aus dem Wege gingen und nicht einmal die von der Pest ergriffenen Orte verließen. Denn das sogenannte Fatum Stoicum (Fatum der Stoiker) war durchaus nicht so traurig, wie man es schildert: es entband die Menschen nicht von der Sorge für ihre Angelegenheiten, sondern wollte ihnen durch Betrachtung der Nothwendigkeit, welche unsere Sorgen und unsern Kummer nutzlos macht, Seelenruhe gegenüber den Ereignissen verleihen. In diesem Punkte wichen jene Philosophen nicht völlig von der Lehre unseres Herrn ab, der ja auch von der Sorge für den kommenden Tag abräth, indem er sie mit den unnützen Anstrengungen eines Menschen vergleicht, der sich abmüht, seine Gestalt zu vergrößern.[5])

10. Freilich können diese Lehren der Stoiker — und vielleicht auch einiger berühmter Philosophen unserer Zeit — da sie sich auf diese vermeinte Nothwendigkeit beschränken, nur eine erzwungene Geduld verleihen, während dagegen unser Herr erhabenere Gedanken einflößt und uns sogar das Mittel lehrt, Zufriedenheit zu erlangen, indem er uns versichert, daß der allgütige und allweise Gott, der für alles sorgt und nicht ein Haar auf unserm Haupte vernachlässigt, unser volles, unbegrenztes Vertrauen haben muß: denn wenn wir fähig wären, ihn zu begreifen, so würden wir sehen, daß es nicht möglich ist, etwas Besseres (sowohl im allgemeinen als für uns im besondern) zu wünschen, als er thut. Dies ist gerade, wie wenn man den Menschen sagte: Thut eure Pflicht, und seid zufrieden mit dem, was kommt, nicht bloß deshalb, weil ihr der göttlichen Vorsehung oder der Natur der Dinge nicht entgegenwirken könnt (das dürfte genügen, um ruhig, nicht aber, um zufrieden zu sein) sondern auch deshalb, weil ihr es mit einem

guten Gebieter zu thun habt. Und dies könnte man Fatum Christianum (Fatum der Christen) nennen.

11. Indessen findet es sich, daß die meisten Menschen und sogar die meisten Christen bei ihrem Handeln eine Beimischung vom Fatum der Türken mitwirken lassen, obgleich sie sich dessen nicht genügend bewußt sind. Allerdings verharren sie nicht in Unthätigkeit und Nachlässigkeit, wenn sich augenscheinliche Gefahren oder sichere und große Hoffnungen zeigen, denn sie werden nicht verfehlen, ein Haus zu verlassen, das einzustürzen droht, und sich von einem Abgrunde wegzuwenden, den sie auf ihrem Wege antreffen, und werden auch die Erde umwühlen, um einen halb entdeckten Schatz herauszuscharren, ohne zu warten, daß das Schicksal ihn vollends ans Tageslicht schaffe. Wenn aber das Gute oder das Uebel noch entfernt und zweifelhaft und das Schutzmittel mühsam zu erlangen oder wenig nach unserm Geschmack ist, so erscheint die faule Vernunft uns gut: wenn es sich z. B. darum handelt, durch eine angemessene Lebensweise seine Gesundheit und das Leben selbst zu erhalten, so erwidern die Leute, denen man dazu räth, sehr häufig, daß unsere Tage gezählt seien und es unnütz wäre, gegen das ankämpfen zu wollen, was Gott uns bestimmt hat. Diese selben Leute aber greifen hastig sogar nach den lächerlichsten Heilmitteln, wenn dann das Uebel, welches sie vernachlässigt hatten, schließlich herannaht. Beinahe in derselben Weise klügelt und schlußfolgert man, wenn die Selbstberathung ein wenig schwierig ist, wenn man sich z. B. fragt: Quod vitae sectabor iter? welchen Beruf man wählen solle, oder wenn es sich um eine Heirath handelt, die abgeschlossen werden, einen Krieg, der unternommen, eine Schlacht, die geliefert werden soll; denn in diesen Fällen werden nicht wenige geneigt sein, die Mühe der Erwägung zu vermeiden und sich dem Schicksal oder ihrer Neigung anzuvertrauen, gerade als ob von der Vernunft nur in leichten

Fällen Gebrauch gemacht werden dürfte. Man wird dann sehr häufig nach türkischer Weise schließen (obgleich man dies sehr verkehrter Weise sich in die Vorsehung ergeben nennt, denn das findet im wahren Sinne erst dann statt, wenn man seiner Pflicht genügt hat) und wird die faule Vernunft benutzen, die sich auf das unwiderstehliche Verhängnis stützt, um sich damit der gebührenden Ueberlegung zu überheben, ohne zu bedenken, daß, wenn dieser Einwand gegen den Gebrauch der Vernunft gut wäre, er immer gelten müßte, ob die Selbstberathung schwer wäre oder nicht. Diese Trägheit ist zum Theil die Quelle der abergläubischen Ceremonien der Wahrsager, an welche die Menschen ebenso leicht glauben wie an den Stein der Weisen, weil sie kürzere Wege haben möchten, um das Glück ohne Mühe zu erreichen.

12. Ich spreche hier nicht von denen, die, weil sie bis dahin glücklich waren, blindlings ihrem Glück vertrauen, als ob es etwas Beständiges, Unwandelbares wäre. Ihre Folgerungen aus der Vergangenheit auf die Zukunft sind ebenso wenig begründet wie die Principien der Astrologie und der übrigen Wahrsagekünste. Sie beachten nicht, daß das Glück eine Flut und Ebbe hat, una marea, wie die Italiener beim Bassette-Spiel sagen, die darüber besondere Beobachtungen machen, denen allzu sehr zu trauen ich jedoch niemand rathen möchte. Indessen dient dies Vertrauen auf das eigene Glück häufig dazu, den Menschen, und besonders den Soldaten, Muth einzuflößen, und bewirkt, daß sie wirklich das gute Glück haben, welches sie sich zuschreiben, gerade wie die Prophezeiungen oft das herbeiführen, was prophezeit worden ist, und wie man behauptet, daß die Ansicht, welche die Mohammedaner vom Schicksal haben, sie entschlossen und beherzt macht. So haben selbst die Irrthümer zuweilen ihren Nutzen, aber gewöhnlich nur in soweit, daß sie andern Irrthümern abhelfen: die Wahrheit ist unbedingt mehr werth.

13. Besonders aber treibt man Mißbrauch mit dieser vermeintlichen Unvermeidlichkeit des Geschicks, wenn man sich ihrer bedient, um damit unsere Laster und unsere Ausschweifungen zu entschuldigen. Ich habe oft aufgeweckte junge Leute, die ein wenig den Freigeist spielen wollten, behaupten hören, es sei unnütz, die Tugend zu predigen, das Laster zu tadeln und Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe zu erwecken, weil man vom Buche des Schicksals sagen könne: was geschrieben steht, steht geschrieben, und unser Verhalten kann nichts daran ändern; und daher sei es das Beste, seiner Neigung zu folgen und nur bei dem zu beharren, was uns für den gegenwärtigen Augenblick zu befriedigen vermag. Sie dachten dabei nicht an die seltsamen Folgerungen aus diesem Satze, der zuviel beweisen würde, da er z. B. beweist, daß man ein angenehmes Getränk genießen müsse, selbst wenn man wüßte, daß der Trank vergiftet sei. Denn ich könnte ja aus demselben Grunde (wenn derselbe zu Recht beständig wäre) sagen: wenn es im Buche der Parzen geschrieben steht, daß das Gift mich jetzt tödten oder mir Schaden zufügen soll, so wird das eintreten, wenn ich auch den Trank nicht trinke; steht es aber nicht geschrieben, so wird es auch nicht eintreten, selbst wenn ich den Trank zu mir nähme, und folglich kann ich ungestraft meiner Neigung folgen, das Angenehme zu genießen, so gefährlich es auch sein mag. Das ist aber eine offenbare Verkehrtheit. Dieser Einwurf machte sie ein wenig stutzig, sie kamen aber immer wieder, wenn auch in verschiedenen Wendungen, auf ihre Folgerungen zurück, bis man ihnen begreiflich machte, worin der Fehler bei diesem Sophisma besteht. Es ist nämlich falsch, daß das Ereignis eintrete, was man auch immer thun möge: es wird eintreten, weil man das thut, was es herbeiführt, und wenn das Ereignis geschrieben steht, so steht die Ursache, welche es herbeiführt, ebenfalls geschrieben. Anstatt also die Lehre von

einer das Handeln beeinträchtigenden Nothwendigkeit zu bestätigen, dient die Verknüpfung zwischen Wirkung und Ursache vielmehr dazu, sie zu widerlegen.[6])

14. Aber auch abgesehen von schlechten Absichten und lasterhaften Neigungen, kann man die bedenklichen Folgen einer unvermeidlichen Nothwendigkeit sich auch in anderer Weise klar machen, wenn man in Betracht zieht, daß sie die Freiheit des Willens aufhebt, welche doch für die Sittlichkeit des Handelns wesentlich ist, denn die Begriffe Recht und Unrecht, sowie Lob und Tadel, Lohn und Strafe können nicht auf nothwendige Handlungen angewandt werden, und niemand kann verbunden werden, das Unmögliche zu thun oder das unbedingt Nothwendige nicht zu thun. Man wird nicht die Absicht haben, diese Betrachtung zur Rechtfertigung des Lasters zu mißbrauchen, aber man wird zuweilen in Verlegenheit gerathen, wenn es sich darum handelt, über fremde Handlungen ein Urtheil zu fällen oder vielmehr Einwürfen zu begegnen, unter denen einige, von welchen ich sogleich reden werde, sich sogar auf die Handlungen Gottes beziehen. Und da eine unwiderstehliche Nothwendigkeit, theils durch die Straflosigkeit, die man daraus herleiten könnte, theils in Folge der daraus sich ergebenden Nutzlosigkeit jedes Widerstandes gegen eine Strömung, die alles fortreißt, der Gottlosigkeit Thür und Thor öffnen würde, so ist es von Wichtigkeit, daß man die verschiedenen Grade der Nothwendigkeit kennzeichnet und zeigt, daß dieselbe Grade hat, die unschädlich sind, daß es aber auch andere giebt, die nicht zugelassen werden dürfen, ohne zu schlimmen Folgerungen Anlaß zu geben.

15. Einige gehen noch weiter: sie begnügen sich nicht, die Nothwendigkeit zum Vorwande zu nehmen, um zu beweisen, daß Tugend und Laster weder nützen noch schaden, sondern besitzen sogar die Vermessenheit, die Gottheit zum Mitschuldigen an ihrer Sittenlosigkeit zu machen. Sie ahmen damit die alten Heiden nach, die die Götter zur

Ursache ihrer Verbrechen machten, gerade als ob eine Gottheit sie antriebe, Böses zu thun. Die christliche Philosophie, welche besser als die Philosophie der Alten die Abhängigkeit der Dinge vom ersten Urheber und seine Mitwirkung bei allen Handlungen der Geschöpfe erkannt hat, schien diese Verwirrung noch zu steigern. Einige kluge Leute unserer Zeit sind dahin gelangt, daß sie den Geschöpfen alles Handeln absprechen, und Herr Bayle, der ein wenig zu dieser seltsamen Ansicht hinneigte, hat dieselbe benutzt, um die in Vergessenheit gerathene Lehre von den zwei Principien oder zwei Göttern, einem guten und einem bösen, wieder aufzurichten, als ob dies Dogma besser die Schwierigkeiten bezüglich des Ursprungs des Bösen beseitigte, obschon er im übrigen anerkennt, daß diese Ansicht unhaltbar ist, und daß die Einheit des Princips unstreitig auf Gründen a priori beruht.[7]) Aber er will daraus folgern, daß unsere Vernunft sich selbst verwirrt, daß sie den Einwürfen nicht zu begegnen vermag, und daß man deshalb nicht unterlassen dürfe, unerschütterlich an den offenbarten Dogmen festzuhalten, die uns die Existenz eines einzigen Gottes lehren, der allgütig, allmächtig und allweise ist. Doch dürften viele Leser, die von der Unwiderleglichkeit seiner Einwürfe überzeugt sind und dieselben für mindestens ebenso stark halten als die Beweise für die Wahrheit der Religion, sehr gefährliche Schlußfolgerungen daraus ziehen.

16. Wenn auch keine Mitwirkung Gottes bei den schlechten Handlungen stattfände, so würde man doch schon eine Schwierigkeit darin finden, daß er sie vorhersieht und sie zuläßt, da er sie doch vermöge seiner Allmacht verhindern kann. Aus diesem Grunde haben manche Philosophen und sogar manche Theologen ihm lieber die Kenntnis der Einzelheiten der Dinge und namentlich der künftigen Ereignisse abgesprochen, als daß sie das einräumten, was nach ihrer Meinung seiner Güte widersprach. Die So-

cinianer und Conrad Vorstius neigen zu dieser Ansicht hin, und Thomas Bonartes, wie ein sehr gelehrter englischer Jesuit sich nennt, der ein Buch De Concordia scientiae cum fide (Von der Uebereinstimmung der Wissenschaft mit dem Glauben) geschrieben hat, von dem noch weiter unten die Rede sein wird, scheint derselben im Stillen ebenfalls beizustimmen.[8])

17. Sie haben offenbar völlig Unrecht, aber nicht minder andere, die in der Ueberzeugung, daß nichts ohne den Willen und die Macht Gottes geschehe, demselben Absichten und Handlungen unterschieben, welche des größten und besten aller Wesen so unwürdig sind, daß man meinen sollte, jene Autoren hätten wirklich den Glaubenssatz von der Gerechtigkeit und Güte Gottes aufgegeben. Sie meinen, als höchster Herr der Welt könne er ohne Nachtheil für seine Heiligkeit zur Sünde anstiften, nur weil es ihm so gefalle, oder weil er das Vergnügen haben wolle, zu strafen, und glauben sogar, er könne mit Vergnügen ewige Strafen über Unschuldige verhängen, ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen, weil niemand das Recht oder die Macht hat, seine Handlungen zu beaufsichtigen. Einige sind sogar so weit gegangen, daß sie behauptet haben, Gott verfahre wirklich in dieser Weise, und vergleichen uns, unter dem Vorwande, daß wir ihm gegenüber wie ein Nichts seien, mit dem Gewürm der Erde, das der Mensch beim Gehen unbekümmert zertritt, oder mit den Thieren im allgemeinen, die nicht von unserer Art sind, und die wir ohne jedes Bedenken mißhandeln.

18. Ich glaube, daß mehrere sonst gut gesinnte Personen zu dieser Meinung hinneigen, weil sie deren Folgen nicht genugsam erkennen. Sie sehen nicht, daß dadurch im wahren Sinne des Wortes Gottes Gerechtigkeit zu nichte gemacht wird; denn was für eine Vorstellung sollen wir uns von einer solchen Gerechtigkeit machen, die nur den Willen zur Richtschnur hat, d. h. bei der der Wille

nicht durch die Regeln des Guten bestimmt wird und sich sogar geradezu auf das Böse wendet? Diese Vorstellung stimmte höchstens mit der überein, welche in der tyrannischen Definition des Thrasymachos bei Platon enthalten ist: dieser behauptete nämlich, gerecht ist nichts anderes, als was dem Mächtigen gefällt.[9]) Auf diesen Satz kommen unbewußt diejenigen zurück, welche aller Pflicht den Zwang zur Grundlage geben und demgemäß die Macht zum Maßstab für das Recht nehmen. Man wird jedoch so seltsame Grundsätze, die so wenig geeignet sind, die Menschen durch Nachahmung Gottes gut und barmherzig zu machen, bald fahren lassen, sobald man bedacht hat, daß ein Gott, der am Bösen anderer Gefallen findet, sich nicht vom bösen Princip der Manichäer unterscheidet, vorausgesetzt daß dies Princip zum alleinigen Herrn der Welt geworden wäre. Demnach also muß man dem wahren Gotte Gesinnungen beilegen, die ihn des Namens des guten Princips würdig machen.

Glücklicherweise bestehen diese übertriebenen Glaubenssätze bei den Theologen fast gar nicht mehr. Dagegen holen einige geistreiche Männer, denen es Vergnügen macht, Schwierigkeiten zu erheben, sie von neuem hervor: sie suchen unsere Verlegenheit zu vermehren, indem sie zu den Streitpunkten, welche die christliche Theologie erzeugt, noch die philosophisch strittigen Punkte hinzufügen. Die Philosophen haben die Fragen von der Nothwendigkeit, der Willensfreiheit und dem Ursprung des Uebels ins Auge gefaßt, die Theologen haben dazu noch die Fragen von der Erbsünde, der Gnade und der Prädestination gefügt. Die angeborene, von der ersten Sünde herstammende Verderbtheit des Menschengeschlechts scheint es uns zu einer natürlichen Nothwendigkeit gemacht zu haben, zu sündigen, wenn nicht die göttliche Gnade uns zu Hilfe kommt: da aber die Nothwendigkeit mit der Bestrafung unverträglich ist, so wird man folgern, daß allen Men-

schen ein genügendes Theil Gnade gewährt worden sein müßte, was nicht recht mit der Erfahrung übereinzustimmen scheint.

19. Besonders in Bezug auf die Bestimmung Gottes über das Heil der Menschen ist die Schwierigkeit groß. Es giebt nur wenig Gerettete oder Auserwählte: Gott hat also nicht den entscheidenden Willen, viele zu erwählen. Und da man zugiebt, daß die, welche er erwählt hat, es nicht mehr verdienen als die andern und im Grunde genommen nicht weniger schlecht sind, weil das Gute an ihnen von dem Geschenke Gottes herrührt, so wird die Schwierigkeit dadurch noch erhöht. Wo ist nun seine Güte? Die Parteilichkeit oder das Ansehen der Person verstößt gegen die Gerechtigkeit, und wer seiner Güte ohne Grund Schranken setzt, kann unmöglich Güte genug besitzen. Allerdings sind diejenigen, welche nicht erwählt sind, durch eigene Schuld verloren, es fehlt ihnen der gute Wille oder der lebendige Glaube; aber es hing doch nur von Gott ab, ihnen denselben zu geben. Man macht geltend, daß es neben der innern Gnade gewöhnlich äußere Umstände sind, welche einen Unterschied unter den Menschen begründen, und daß die Erziehung, der Umgang, das Beispiel oft die natürliche Anlage verbessern oder verschlechtern. Da nun aber Gott für die einen günstige Umstände entstehen läßt und die andern Begegnissen preisgiebt, die ihr Unglück befördern — soll man da nicht Ursache haben, sich zu wundern? Auch genügt es nicht, wie mir scheint, wenn man mit einigen sagt, die innere Gnade sei allumfassend und für alle gleich, denn dieselben Autoren sind genöthigt, wieder auf den Ausruf des heiligen Paulus zurückzugehen und zu sagen: „O welch eine Tiefe!“ 10) wenn sie beachten, wie sehr die Menschen durch die äußern Gnaden so zu sagen von einander gesondert werden, d. h. durch die Gnaden, welche in der Verschiedenheit der Verhältnisse zu Tage treten, der Verhältnisse, die

Gott schafft, über welche die Menschen keine Macht haben, und die doch von so großem Einfluß auf das sind, was sich auf ihr Heil bezieht.

20. Man kommt auch nicht weiter, wenn man mit St. Augustinus sagt, daß, da alle Menschen durch die Sünde Adams der Verdammnis verfallen sind, Gott alle in ihrem Elende lassen könnte, und es daher reine Güte sei, wenn er einige davon erlöse. Denn abgesehen davon, daß es höchst befremdend ist, daß die Sünde eines andern jemanden verdammen soll, bleibt auch immer noch die Frage, warum Gott nicht alle Menschen erlöst, warum er nur den kleinsten Theil erlöst, und weshalb er dabei die einen vor den andern bevorzugt. Freilich ist er ihr Herr, aber er ist ein guter und gerechter Herr; seine Macht ist unumschränkt, aber seine Weisheit erlaubt nicht, daß er dieselbe in einer willkürlichen und despotischen Weise ausübe, die in Wahrheit tyrannisch sein würde.

21. Da ferner der Fall des ersten Menschen nur mit Erlaubnis Gottes eingetreten ist und Gott erst nachdem er die Folgen erwogen, die in der Verderbnis der großen Masse des Menschengeschlechts und der Erlösung einer kleinen Anzahl Erwählter mit Preisgebung aller andern bestehen, beschlossen hat, diesen Fall zu gestatten, so hilft es zu nichts, wenn man die Schwierigkeit versteckt, indem man sich auf die bereits verderbte Masse beschränkt, weil man trotz allem auf die Kenntnis der Folgen der ersten Sünde zurückgehen muß, welche Kenntnis dem Beschlusse voranging, durch welchen Gott die erste Sünde gestattete, und durch welchen er gleichzeitig zugab, daß die Nicht-Erwählten zur Masse der Verdammten geschlagen und nicht erlöst werden sollten: denn Gott und der Weise beschließen nichts, ohne die Folgen zu erwägen.

22. Ich hoffe alle diese Schwierigkeiten zu heben. Ich werde zeigen, daß die unbedingte Nothwendigkeit, die man auch die logische oder metaphysische und zuweilen

die geometrische nennt, und die allein zu fürchten sein würde, sich bei den freien Handlungen nicht findet, und daß die Freiheit somit nicht nur des Zwanges, sondern auch der eigentlichen Nothwendigkeit ledig ist. Ich werde zeigen, daß Gott selbst, obschon er immer das Beste wählt, nicht aus unbedingter Nothwendigkeit handelt, und daß die Gesetze des Angemessenen, welche Gott der Natur vorgeschrieben hat, die Mitte halten zwischen den unbedingt nothwendigen geometrischen Wahrheiten und den rein willkürlichen Bestimmungen, was Herr Bayle und andere Philosophen der Neuzeit nicht genugsam erfaßt haben. Ich werde ferner zeigen, daß es bei der Freiheit eine Gleichgiltigkeit des wählenden Willens, weil keine unbedingte Nothwendigkeit für die eine oder die andere Seite giebt, daß aber dessenungeachtet nie eine völlig das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit existirt. Ich werde weiter zeigen, daß bei den freien Handlungen eine völlige Selbstbestimmung besteht, die über alles hinaus geht, was man bis jetzt davon erfaßt hat. Endlich werde ich zeigen, daß die hypothetische und die moralische Nothwendigkeit, welche bezüglich der freien Handlungen bestehen bleiben, keine Schwierigkeit bieten, und daß die faule Vernunft in Wahrheit ein Sophisma ist.

23. Was ferner den Ursprung des Uebels in Bezug auf Gott betrifft, so biete ich eine Vertheidigung der Vollkommenheiten Gottes, die nicht weniger seine Heiligkeit, seine Gerechtigkeit und seine Güte als seine Größe, seine Macht und seine Unabhängigkeit aufrecht erhält. Ich zeige, wie es möglich ist, daß alles von ihm abhängt, daß er bei allen Handlungen der Creaturen mitwirkt, daß er, wenn man will, die Creaturen sogar ununterbrochen erschafft, und daß er dessenungeachtet nicht der Urheber der Sünde ist, wobei ich zugleich darlege, wie die in der Beraubung bestehende Natur des Uebels aufzufassen ist. Ich thue noch mehr: ich zeige, daß das Uebel eine andere Quelle als den

göttlichen Willen hat, und daß man deshalb mit Recht vom moralischen Uebel behaupten darf, daß Gott es nicht will, sondern es nur zuläßt. Was aber das Wichtigste ist: ich zeige, daß Gott die Sünde und das Elend hat zulassen und sogar dazu mitwirken und dazu beitragen können, ohne dadurch seiner höchsten Heiligkeit und Güte Abbruch zu thun, obschon er, die Sache an und für sich betrachtet, alle diese Uebel hätte vermeiden können.

24. Was endlich die Gnade und die Prädestination anlangt, so rechtfertige ich die am meisten für trefflich befundenen Aussprüche, z. B. daß wir nur durch die zuvorkommende Gnade Gottes bekehrt werden, und daß wir das Gute nur unter seinem Beistande vollbringen können; daß Gott das Heil aller Menschen will, und daß er nur die verdammt, welche bösen Willen haben; daß er allen genügende Gnade gewährt, vorausgesetzt, daß sie Gebrauch davon machen wollen, und daß er, da Jesus Christus die Quelle und der Mittelpunkt der Erwählung ist, die Erwählten zum Heile bestimmt hat, weil er voraussah, daß sie sich im lebendigen Glauben der Lehre Jesu Christi anschließen würden, obschon dieser Grund nicht der letzte Grund der Erwählung und selbst diese Voraussicht noch eine Folge seines vorhergegangenen Beschlusses ist, zumal da der Glaube eine Gabe Gottes ist und er den Gläubigen im voraus bestimmt hat, den Glauben zu haben, aus Gründen eines höhern Entschlusses, der die Gnade und die unterstützenden äußern Verhältnisse gemäß der Tiefe seiner höchsten Weisheit vertheilt.

25. Da nun einer der ausgezeichnetsten Männer unserer Zeit, dessen Beredtsamkeit seinem Scharfsinn gleichkam, und der gewichtige Beweise einer sehr umfassenden Gelehrsamkeit gegeben hat, es sich ich weiß nicht in Folge welcher Neigung hatte angelegen sein lassen, alle Schwierigkeiten dieses Gegenstandes, die wir oben nur im Großen und Ganzen berührt haben, in bewunderungswürdiger

Weise von neuem zu beleben, so habe ich ein vortreffliches Feld gefunden, um mich zu üben, indem ich mit ihm auf das Einzelne eingehe. Ich erkenne an, daß Herr Bayle — denn es ist leicht zu merken, daß ich diesen meine — alle Vortheile auf seiner Seite hat, wenn man nicht auf den Grund der Sache eingeht; ich hoffe aber, daß die Wahrheit — die sich, wie er selbst anerkennt, auf meiner Seite befindet[11]) — in ihrer Nacktheit über allen Schmuck und Prunk der Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit siegen wird, sofern sie nur in der gehörigen Weise dargelegt wird. Und ich hoffe um so mehr, daß mir das gelingen wird, da ich ja Gottes Sache vertrete und einer der Sätze, die ich hier vertheidige, dahin lautet, daß der Beistand Gottes denen nicht fehlt, denen es nicht an gutem Willen fehlt. Von letzterm glaubt der Verfasser dieser Abhandlung hier hinlängliche Beweise durch die Sorgfalt geliefert zu haben, die er auf diesen Gegenstand verwandt hat. Er hat seit seiner Jugend darüber nachgedacht, hat mit mehreren der ersten Männer unserer Zeit darüber verhandelt und sich außerdem durch das Studium guter Autoren darüber unterrichtet. Der Erfolg aber, den Gott ihm nach der Ansicht mehrerer competenter Beurtheiler bei einigen andern tiefgehenden Untersuchungen gewährt hat, die zum Theil von großer Bedeutung für den vorliegenden Gegenstand sind, giebt ihm vielleicht einiges Recht, auf die Aufmerksamkeit der Leser zu hoffen, welche die Wahrheit lieben und geeignet sind, sie aufzusuchen.

26. Der Verfasser hatte überdem noch ziemlich gewichtige Gründe privater Natur, die ihn veranlaßten, über diesen Gegenstand zu schreiben. Unterredungen, die er darüber mit mehreren Gelehrten und Hofleuten in Deutschland und Frankreich, namentlich aber mit einer der größten und vollkommensten Fürstinnen gepflogen hat, haben ihn mehr als einmal zu diesem Entschlusse gebracht. Er hatte die Ehre, dieser Fürstin seine Ansichten über mehrere Stellen

des vortrefflichen Wörterbuchs des Herrn Bayle klarlegen zu dürfen, jenes Wörterbuchs, in welchem die Religion und die Vernunft als Kämpfer gegen einander auftreten und Herr Bayle die Vernunft zum Schweigen bringen will, nachdem er sie nur zu lange hat sprechen lassen, was er den Triumph des Glaubens nennt. Der Verfasser gab damals zu erkennen, daß er anderer Ansicht, aber dessenungeachtet sehr erfreut sei, daß ein so großer Geist Gelegenheit gegeben habe, tiefer auf diese ebenso wichtigen wie schwierigen Fragen einzugehen. Er gestand, daß er dieselben ebenfalls seit sehr langer Zeit untersucht hätte und wiederholt mit sich zu Rathe gegangen wäre, ob er seine Gedanken über diesen Gegenstand, deren Hauptziel die Erkenntnis Gottes zur Erweckung der Frömmigkeit und Förderung der Tugend war, veröffentlichen solle. Jene Fürstin ermahnte ihn nun dringend, seine lang gehegte Absicht auszuführen, einige Freunde stimmten ihr bei, und er war um so mehr geneigt, ihrem Verlangen zu willfahren, da er hoffen durfte, daß die Kenntnisse des Herrn Bayle ihm im Verlaufe der Untersuchung helfen würden, den Gegenstand so klar zu legen, als es ihrer beider Sorgfalt möglich sein würde. Mehrere Hindernisse kamen jedoch dazwischen, und der Tod der unvergleichlichen Königin war nicht das geringste derselben.[12]) Inzwischen wurde dann Herr Bayle von ausgezeichneten Männern angegriffen, welche den nämlichen Gegenstand zu untersuchen begannen. Er antwortete ausführlich und immer sinnreich. Ich wurde auf den Streit aufmerksam und beinahe selbst mit hineingezogen. Man höre, wie.

27. Ich hatte ein neues System veröffentlicht, das geeignet schien, die Verbindung zwischen der Seele und dem Körper zu erklären. Dies System fand selbst bei denen hinlänglich Beifall, die nicht völlig mit demselben einverstanden waren, und verschiedene tüchtige Leute gaben mir die Versicherung, daß sie bereits der gleichen Meinung ge-

wesen, aber nicht zu einer so bestimmten Auffassung gekommen wären, bevor sie das gelesen, was ich darüber geschrieben hatte. Herr Bayle prüfte meine Auslassungen in seinem Historisch-kritischen Wörterbuch, Artikel Rorarius. Er meinte, daß die von mir gemachten Eröffnungen weiter ausgebildet zu werden verdienten, hob deren Nützlichkeit in mancher Hinsicht hervor und zeigte auch, was daran noch Schwierigkeiten machen dürfte.[13]) Ich konnte nicht umhin, auf so verbindliche Aeußerungen und so belehrende Bemerkungen wie die seinigen zu antworten, und um noch mehr Vortheil daraus zu ziehen, veröffentlichte ich im Juli-Hefte des Jahrgangs 1698 der Histoire des Ouvrages des Savans einige Erläuterungen. Herr Bayle antwortete darauf in der zweiten Ausgabe seines Wörterbuchs. Ich sandte ihm eine Duplik, die noch nicht erschienen ist, und weiß nun nicht, ob er darauf zum dritten Male geantwortet hat.[14])

28. Inzwischen hatte Herr Le Clerc in seiner Bibliothèque Choisie einen Auszug aus dem Wahren Intellectual-System des verstorbenen Herrn Cudworth geliefert und darin gewisse bildende Naturkräfte erläutert, welche dieser ausgezeichnete Schriftsteller zur Erklärung der Bildung der Thiere verwandte.[15]) Herr Bayle meinte nun (s. die Fortsetzung der Pensées Diverses, Kap. 21, Abschnitt 11), daß man, da diesen Naturkräften das Bewußtsein mangelt, durch deren Einführung den Beweisgrund abschwäche, mittelst dessen man aus der wunderbaren Bildung der Dinge darlegt, daß das Weltall eine vernünftige Ursache haben müsse. Herr Le Clerc entgegnete (Bd. 5, Abschn. 4 seiner Biblioth. choisie), daß diese Naturkräfte der Leitung durch die göttliche Weisheit bedürften. Herr Bayle dagegen hob hervor (Abschn. 7 der Hist. d. Ouvrages d. Savans vom August 1704), daß eine einfache Leitung bei einer von Bewußtsein entblößten Ursache nicht ausreiche, man müßte denn diese Ursache für ein

reines Werkzeug Gottes ansehen, in welchem Falle sie aber nichts erklären würde. Dabei wurde mein System im Vorbeigehen berührt, und dies gab mir Gelegenheit, dem berühmten Verfasser der Histoire des Ouvrages des Savans eine kleine Abhandlung zu übersenden, die derselbe dann im Mai-Hefte des Jahrgangs 1705, Abschnitt 9, veröffentlichte.[16]) Ich suchte darin zu zeigen, daß in Wahrheit der Mechanismus hinreicht, um die organischen Körper der Thiere zu erzeugen, ohne daß man andere bildende Naturkräfte anzunehmen braucht, sobald man nur die bereits völlig organische Präformation im Samen der geboren werdenden Körper hinzunimmt, einem Samen, der wieder im Samen der sie gebärenden Körper und so hinauf bis zum ersten Samen enthalten ist; was nur vom allmächtigen und allweisen Urheber aller Dinge herrühren könnte, der, da er von Anfang an alles ordnungsmäßig erschuf, alle zukünftige Ordnung und Künstlichkeit darin vorherbestimmt hatte. Es gebe im Innern der Dinge durchaus kein Chaos, und der Organismus sei in einem Stoffe, dessen Zurichtung von Gott kommt, überall vorhanden. Dies würde sich um so mehr zeigen, je tiefer man in die Anatomie der Körper eindränge, und man würde es fortwährend bemerken, selbst wenn man wie die Natur bis zum Unendlichen fortschreiten und die Theilung durch unser Erkennen so fortsetzen könnte, wie die Natur sie in Wirklichkeit fortgesetzt hat.

29. Da ich zur Erklärung dieses Wunders der Bildung der Thiere mich einer vorherbestimmten Harmonie d. h. des nämlichen Mittels bediente, dessen ich mich zur Erklärung eines andern Wunders, des Verkehrs der Seele mit dem Körper, bedient hatte, wodurch ich die Einheit und Fruchtbarkeit der von mir angewandten Grundwahrheiten bewies, so scheint Herr Bayle dadurch an mein System erinnert worden zu sein, welches über jenen Verkehr Rechenschaft giebt und schon früher von ihm geprüft

worden war. Er erklärte (im 180. Kapitel seiner Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters, Bd. 3, S. 1253), nach seiner Ansicht könne Gott der Materie oder irgend einem andern Urstoffe nicht die Organisirungs-Fähigkeit verleihen, ohne ihm zugleich die Vorstellung oder die Kenntnis der Organisation mitzutheilen, und er wäre noch immer nicht geneigt, zu glauben, daß Gott mit aller seiner Macht über die Natur und seinem gesammten Vorauswissen der möglichen Ereignisse die Dinge hätte derart einrichten können, daß durch die Gesetze der Mechanik allein z. B. ein Schiff in den Hafen gelange, nach welchem es bestimmt ist, ohne während der Fahrt von einem mit Einsicht begabten Lenker geleitet zu werden. Ich war überrascht, daß man der Macht Gottes Grenzen setzte, ohne irgend einen Beweis dafür vorzubringen und ohne hervorzuheben, daß dabei kein Widerspruch von Seiten des Gegenstandes, noch eine Unvollkommenheit auf Seiten Gottes zu fürchten sei, obwohl ich doch schon in meiner Duplik gezeigt hatte, daß oft sogar die Menschen durch Automaten etwas den von der Vernunft ausgehenden Bewegungen Aehnliches bewirken, und daß ein endlicher — aber freilich weit über den unsern erhabener — Geist sogar das würde bewerkstelligen können, was Herr Bayle für etwas der Gottheit Unmögliches hält, abgesehen davon, daß, da Gott alle Dinge auf einmal im voraus geregelt hat, die Einhaltung des richtigen Weges seitens jenes Schiffes nicht seltsamer sein würde, als der Lauf einer Rakete, die bei einem Feuerwerke längs einer Schnur hinläuft, da ja die gesammte Ordnung aller Dinge durch die gegenseitige Einwirkung derselben auf einander eine vollkommene Harmonie enthält.

30. Diese Erklärung des Herrn Bayle nöthigte mich zu einer Entgegnung, und ich beabsichtigte, ihm vorzuhalten, daß man, wenn man nicht behaupten wolle, Gott selbst bilde die organischen Körper durch ein ununter-

brochenes Wunder, oder aber er habe dies Amt geistigen Wesen übertragen, deren Macht und Wissen beinahe göttlich sei — daß man also dann annehmen müsse, Gott habe die Dinge im voraus gebildet, so daß die neuen Organismen nur die mechanische Folge einer vorhergehenden organischen Zusammensetzung sind, gerade wie die Schmetterlinge aus den Seidenwürmern entstehen, was, wie Herr Swammerdam gezeigt hat, nur eine Entwicklung ist. Auch würde ich hinzugefügt haben, daß gerade die Präformation der Pflanzen und der Thiere mehr als alles andere geeignet sei, mein System der vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper zu bestätigen, nach welchem Systeme der Körper in Folge seiner ihm eigenthümlichen Beschaffenheit geneigt ist, mit Hilfe der Außendinge alles das auszuführen, was er dem Willen der Seele zufolge verrichtet, wie der Same in Folge seiner ursprünglichen Beschaffenheit die Absichten Gottes auf natürlichem Wege durch ein noch weit größeres Wunder vollzieht als das ist, welches bewirkt, daß sich in unserm Körper alles den Beschlüssen unseres Willens gemäß vollzieht. Und da Herr Bayle selbst mit Recht urtheilt, daß in der Organisation der Thiere weit mehr Kunst liegt als im schönsten Gedicht der Welt oder der schönsten Erfindung, deren der menschliche Geist fähig ist, so folgt daraus, daß mein System über den Verkehr zwischen Seele und Körper ebenso faßlich ist wie die gewöhnliche Ansicht von der Bildung der Thiere: denn diese Ansicht, die mir die richtige scheint, führt in der That darauf hin, daß Gott die Natur derart geschaffen hat, daß sie vermöge ihrer Gesetze im Stande ist, die Thiere zu bilden, ich aber erkläre das nur und mache die Möglichkeit dessen besser einleuchtend vermittelst der Präformation. Danach wird man dann keinen Anlaß mehr haben, es wunderbar zu finden, daß Gott den Körper so eingerichtet hat, daß er vermöge seiner eigenen Gesetze die Absichten der vernünftigen Seele ausführen

kann, da das, was die vernünftige Seele dem Körper gebieten kann, immer weniger schwierig ist als die Organisirung, die Gott dem Samen aufgetragen hat. Herr Bayle sagt (Antwort auf die Fragen ꝛc., Kap. 182, S. 1294), erst seit kurzem gebe es Personen, die eingesehen haben, daß die Bildung der lebenden Körper kein Werk der Natur sei, was er seinen Grundsätzen gemäß auch von dem Verkehr zwischen Körper und Seele sagen könnte, da im Systeme der Gelegenheitsursachen, welchem er beipflichtet, Gott diesen ganzen Verkehr bewirkt.[17]) Ich dagegen lasse das Uebernatürliche hier nur für den Anfang der Dinge zu, in Bezug auf die erste Bildung der Thiere oder in Bezug auf die erste Einrichtung der vorherbestimmten Harmonie zwischen der Seele und dem Körper, und halte dann dafür, daß die Bildung der Thiere und der Verkehr zwischen Seele und Körper jetzt ebenso natürlich sind, wie die übrigen alltäglichen Verrichtungen der Natur. Es gleicht dies ungefähr der gewöhnlichen logischen Betrachtung über den Instinkt und die wunderbaren Verrichtungen der Thiere. Man erkennt darin Vernunft, aber nicht bei den Thieren, sondern in dem, der dieselben geschaffen hat. Ich stimme also in dieser Beziehung mit der gewöhnlichen Ansicht überein, hoffe derselben aber durch meine Auseinandersetzung mehr Schärfe und Klarheit und sogar mehr Ausdehnung gegeben zu haben.

31. Da ich nun mein System gegen die neuen Einwürfe des Herrn Bayle rechtfertigen mußte, beabsichtigte ich ihm zu gleicher Zeit die Gedanken mitzutheilen, die ich seit langem bezüglich der Schwierigkeiten hegte, die er gegen die geltend gemacht hatte, welche die Vernunft in Bezug auf das Dasein des Uebels mit dem Glauben in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Es giebt nämlich wohl nur wenige Personen, die sich mehr mit diesem Gegenstande beschäftigt haben als ich. Ich hatte kaum das Latein hinlänglich verstehen gelernt, als mir bereits Ge-

legenheit wurde, eine Bibliothek zu durchblättern; ich flog von einem Buche zum andern, und da die Gegenstände der Meditation mir ebenso zusagten wie die Geschichte und die Fabeln, so ergötzte ich mich am Werke des Laurentius Valla gegen Boëtius und an der Schrift Luthers gegen Erasmus, obschon ich sehr gut einsah, daß es ihnen an Mäßigung fehlte.[18]) Ich ließ auch die theologischen Streitschriften nicht unbeachtet, und neben andern dieser Art schienen mir die Acten über das Religionsgespräch zu Montbeliard, die den Streit von neuem angefacht hatten, besonders belehrend.[19]) Auch die Beweisschriften unserer Theologen vernachlässigte ich nicht, und das Studium ihrer Gegner, anstatt mich zu verwirren, befestigte mich nur in den gemäßigten Ansichten der Kirche des Augsburgischen Bekenntnisses. Auf meinen Reisen hatte ich dann Gelegenheit, mich mit mehreren bedeutenden Männern der verschiedenen Parteien zu besprechen, wie z. B. mit Herrn Peter von Wallenburg, Weihbischof von Mainz, Herrn Johann Ludwig Fabricius, ersten Theologen in Heidelberg, und endlich mit dem berühmten Herrn Arnauld,[20]) dem ich sogar, etwa um 1673, einen von mir verfaßten lateinischen Dialog über diesen Gegenstand mittheilte, in welchem ich schon damals als Thatsache hinstellte, daß Gott die vollkommenste von allen möglichen Welten erwählt habe und durch seine Weisheit bestimmt worden sei, das damit verbundene Uebel zuzulassen, was jedoch nicht hindere, daß diese Welt alles in allem die beste sei, welche gewählt werden konnte. Seitdem habe ich auch noch alle bedeutenden Autoren über diesen Gegenstand nachgelesen und mich bestrebt, mir die Kenntnisse anzueignen, die mir geeignet schienen, alles zu beseitigen, was die Vorstellung von der höchsten Vollkommenheit, wie sie in Gott anerkannt werden muß, verdunkeln konnte. Auch habe ich nicht versäumt, die unbeugsamsten von jenen Schriftstellern zu studiren, welche die Lehre von der Nothwendigkeit der

Dinge am weitesten ausgebildet haben, wie Hobbes und Spinoza, von denen der erstere diese absolute Nothwendigkeit nicht nur in seinen Philosophischen Elementen und sonst behauptet, sondern sie auch in einem ausdrücklich dazu geschriebenen Buche gegen den Bischof Bramhall verfochten hat.[21]) Spinoza seinerseits behauptet ungefähr — gerade wie ein alter Peripatetiker namens Straton — daß alles durch eine blinde, völlig geometrische Nothwendigkeit aus der ersten Ursache oder der Ur-Natur entstanden sei, ohne daß dieser erste Urquell der Dinge der Wahl, der Güte und der Einsicht fähig sei.[22])

32. Ich habe nun, wie mir scheint, ein Mittel gefunden, das Gegentheil zu zeigen und zwar auf eine Weise, welche belehrt und bewirkt, daß man gleichzeitig ins Innere der Dinge eindringt. Denn indem ich neue Entdeckungen über das Wesen der thätigen Kraft und über die Gesetze der Bewegung gemacht habe, habe ich gezeigt, daß sie nicht von absoluter geometrischer Nothwendigkeit sind, wie Spinoza geglaubt zu haben scheint, und daß sie ebenso wenig rein willkürlich sind, wie das die Meinung des Herrn Bayle und mehrerer neuerer Philosophen ist, sondern daß sie, wie schon oben bemerkt, von der Angemessenheit oder dem, was ich das Princip des Besten nenne, abhängig sind,[23]) und daß man hierin wie in jedem andern Dinge die Merkmale der ersten Substanz erkennt, deren Schöpfungen eine höchste Weisheit bekunden und die vollkommenste Harmonie bilden. Ich habe ferner gezeigt, daß diese Harmonie das Band ist, welches die Zukunft mit der Vergangenheit, wie das Anwesende mit dem Abwesenden verknüpft. Die erste Art der Verknüpfung eint die Zeiten, die andere die Orte. Diese letztere Art zeigt sich in der Einheit der Seele mit dem Körper und überhaupt im Verkehr der eigentlichen Substanzen unter sich und mit den stofflichen Erscheinungen. Die erste Art aber findet bei der Präformation der organischen Körper

oder besser gesagt: aller Körper statt, denn der Organismus besteht überall, obgleich nicht alle Stoffe organische Körper bilden: wie z. B. ein Teich sehr wohl voller Fische oder anderer organischer Körper sein kann, obgleich er selbst kein Thier oder organischer Körper, sondern nur ein Stoff ist, der dieselben enthält. Und da ich versucht hatte, auf solchen in überzeugender Weise festgestellten Grundlagen ein völliges Gebäude der Haupt-Kenntnisse zu errichten, welche die reine Vernunft uns bieten kann, ein Gebäude, sage ich, dessen einzelne Theile wohl mit einander verbunden wären, und das die erheblichsten Einwürfe und Bedenken der Alten wie der Neuern beseitigen könnte, so hatte ich mir demgemäß auch ein bestimmtes System über die Freiheit des Menschen und die Mitwirkung Gottes gebildet. Dies System schien mir nichts zu enthalten, was gegen die Vernunft oder den Glauben verstößt, und ich war geneigt, es sowohl Herrn Bayle als auch denen vorzulegen, die im Streite mit ihm liegen. Nun ist er jedoch vor Kurzem von uns geschieden, und der Tod eines solchen Schriftstellers, dessen Gelehrsamkeit und Scharfsinn wenig ihres Gleichen hatten, ist kein geringer Verlust. Da aber der Gegenstand einmal auf dem Tapete ist, da tüchtige Leute sich noch immer damit beschäftigen und das Publikum aufmerksam darauf ist, so glaubte ich diese Gelegenheit benutzen zu müssen, um eine Probe von meinen Gedanken der Oeffentlichkeit zu übergeben.

33. Vielleicht ist es angebracht, wenn ich vor dem Schlusse dieser Vorrede noch bemerke, daß ich, indem ich den physischen Einfluß der Seele auf den Körper oder des Körpers auf die Seele d. h. einen Einfluß läugne, welcher zur Folge haben würde, daß das eine die Gesetze des andern stört — daß ich also dessenungeachtet doch nicht die Einheit beider läugne, die ein Ganzes aus ihnen macht: nur ist diese Einheit etwas *Metaphysisches*, das nichts an den Erscheinungen ändert. Ich habe das bereits ge-

legentlich der Entgegnung auf das ausgesprochen, was der ehrwürdige Pater Tournemine, dessen Geist und Wissen nicht gewöhnlich ist, mir in den Mémoires de Trevoux entgegengestellt hatte.[24]) Und aus diesem Grunde kann man auch im metaphysischen Sinne sagen, daß die Seele auf den Körper und der Körper auf die Seele wirkt. Auch ist es richtig, daß die Seele die Entelechie oder das thätige Princip ist, während das bloß Körperliche oder das einfach Stoffliche nur das leidende Princip enthält, und daß folglich das Princip der Handlung in den Seelen liegt, wie ich das bereits mehr als einmal in der Leipziger Zeitschrift, eingehender aber in der Antwort an den verstorbenen Philosophen und Mathematiker in Altorf, Herrn Sturm, auseinandergesetzt habe, wo ich sogar gezeigt habe, daß, wenn in den Körpern lediglich Passives enthalten wäre, dieselben ununterscheidbar sein würden.[25]) Ich möchte bei dieser Gelegenheit auch noch erwähnen, daß ich dem geistvollen Verfasser des Buches Ueber die Selbst-Erkenntnis, der in diesem Werke einige Einwürfe gegen mein System der vorherbestimmten Harmonie vorgebracht hatte, eine Antwort nach Paris gesandt habe, welche zeigt, daß er mir Ansichten beilegt, von denen ich weit entfernt bin.[26]) Ein Gleiches hat vor kurzem ein ungenannter Doctor der Sorbonne in Betreff eines andern Gegenstandes gethan, diese Mißverständnisse würden aber den Lesern sofort aufgefallen sein, wenn man meine eigenen Worte, auf die man sich berufen zu können meinte, angeführt hätte.[27])

34. Diese Neigung der Menschen, bei der Wiedergabe der Meinungen anderer Mißgriffe zu begehen, veranlaßt mich auch, bei dieser Gelegenheit zu bemerken, daß ich, wenn ich an einer Stelle sagte, der Mensch bediene sich bei seiner Bekehrung der Hilfe der Gnade, darunter nur verstehe, daß er von ihr durch das Aufhören des überwundenen Widerstandes Nutzen zieht, ohne jedoch seiner-

seits irgendwie Beihilfe zu leisten, so wie es ja auch keiner Beihilfe des Eises bedarf, wenn es gebrochen wird. Denn die Bekehrung ist das reine Werk der Gnade Gottes, an welchem der Mensch nur durch seinen Widerstand dagegen Theil hat. Dieser Widerstand aber ist je nach den Personen und den Umständen mehr oder weniger groß. Auch die äußern Verhältnisse tragen zu unserer Sammlung und zu den Regungen bei, die in unserer Seele entstehen, und das Zusammenwirken aller dieser Dinge in Verbindung mit der Stärke des Eindrucks und dem Zustande des Willens bestimmt die Wirkung der Gnade, ohne diese Wirkung jedoch nothwendig zu machen. Ich habe mich an anderer Stelle hinlänglich darüber ausgesprochen, daß der nicht wiedergeborene Mensch in Bezug auf die Heilssachen als todt betrachtet werden muß, und billige durchaus die Weise, in der die Theologen des Augsburger Bekenntnisses sich über diesen Gegenstand erklären. Doch hindert diese Verderbtheit des nicht wiedergeborenen Menschen denselben im übrigen nicht, wirkliche moralische Vorzüge zu besitzen und zuweilen im bürgerlichen Leben gute Handlungen zu vollbringen, die einem guten Principe entstammen und ohne Beimischung thatsächlicher Sünde sind. Ich hoffe, daß man mir verzeihen wird, wenn ich in dieser Hinsicht von der Ansicht des heiligen Augustinus abzuweichen wage, eines unzweifelhaft großen Mannes mit bewunderungswürdigem Geiste, der aber mitunter geneigt scheint, die Dinge zu übertreiben, namentlich in der Hitze des Streites. Ich hege eine hohe Achtung vor einigen Personen, die es sich zur Ehre anrechnen, Schüler des heiligen Augustinus zu sein, und unter andern vor dem hochwürdigen Pater Quesnel, dem Nachfolger des großen Arnauld in dem Streite, den sie mit dem berühmtesten aller Orden begonnen haben.[28]) Aber ich habe gefunden, daß bei den Streitigkeiten zwischen Leuten von großem Verdienst — wie es deren hier unstreitig auf beiden Seiten giebt — die Ver-

nunft sowohl bei der einen wie bei der andern Partei ist, nur eben bezüglich verschiedener Punkte, und daß sie eher auf Seiten der Vertheidigung als auf Seiten des Angriffs steht, obschon die natürliche Bosheit des menschlichen Herzens die Angriffe dem Leser angenehmer erscheinen läßt als die Vertheidigungen. Ich hoffe, daß der ehrwürdige*) Ptolemäi, die Zierde seines Ordens, bei der Ausfüllung der Lücken, welche der berühmte Bellarmin gelassen hat, uns über alles dies Aufklärungen geben wird, wie man sie von seinem Scharfsinn, seinen Kenntnissen, und ich wage sogar hinzuzufügen: von seiner Mäßigung, erwarten darf.[29]) Auch darf man glauben, daß unter den Theologen des Augsburger Bekenntnisses sich ein neuer Chemnitz oder ein neuer Calixtus erheben wird, wie man auch mit Grund annehmen darf, daß unter den Reformirten ein neuer Usserius oder Daillé erstehen wird, und daß alle daran arbeiten werden, mehr und mehr die Mißverständnisse zu beseitigen, welche auf diesem Gegenstande lasten.[30]) Uebrigens wird es mir sehr lieb sein, wenn diejenigen, welche die Fehler meines Werkes untersuchen wollen, die Einwürfe in Verbindung mit den Entgegnungen nachlesen, die ich in dem kleinen Aufsatz am Ende dieses Buches beigefügt habe, um gleichsam eine kurze Inhaltsübersicht desselben zu geben.[31]) Ich habe dort einigen neuen Einwürfen vorzubeugen gesucht, indem ich z. B. auseinandergesetzt habe, warum ich nach dem Beispiel des Thomas, des Scotus und anderer den vorhergehenden und den nachfolgenden Willen als vorgängig und abschließend angenommen habe;[32]) ferner, wie es möglich ist, daß in der Seligkeit aller Erretteten unendlich mehr Gutes als im Elend aller Verdammten Uebeles enthalten sei, obgleich die Zahl der letztern größer ist; ferner wie meine Behauptung, daß das Uebel nur als eine Bedingung sine qua non des

---

*) Zusatz bei Desbosses: „nunmehr mit dem Purpur bekleidete Pater Johann Baptist“.

Guten zugelassen worden sei, nicht nach dem Principe des Nothwendigen, sondern nach dem Principe des Angemessenen zu verstehen ist; ferner wie die von mir zugelassene Vorausbestimmung nur anreizend und niemals zwingend ist; endlich wie Gott denen, welche von ihren Einsichten einen guten Gebrauch gemacht haben, die ihnen nothwendigen neuen Einsichten nicht versagen wird, ohne von andern Erläuterungen zu reden, welche ich über verschiedene schwierige Punkte, die mir erst vor kurzem vorgehalten worden sind, zu geben versucht habe. Endlich habe ich noch dem Rathe einiger Freunde Folge gegeben, welche die Beifügung zweier Nachträge für angebracht hielten; der eine dieser Nachträge betrifft die zwischen Herrn Hobbes und dem Bischof Bramhall verhandelte Streitfrage über Freiheit und Nothwendigkeit, der andere das gelehrte Werk über den Ursprung des Uebels, das vor kurzem in England erschienen ist.

35. Endlich habe ich mich bemüht, bei allem die Erbauung im Auge zu behalten, und wenn ich dabei hin und wieder auch etwas für die Neugier gegeben habe, so geschah das, weil ich glaubte, ein Gegenstand, dessen Ernst abschrecken kann, bedürfe der Erheiterung. Aus diesem Grunde habe ich das ergötzliche Luftschloß einer gewissen astronomischen Theologie in meine Abhandlung aufgenommen, da ich nicht zu fürchten hatte, daß jemand dadurch irregeführt werden könne, und der Ansicht war, daß Darstellung und Widerlegung desselben ein und dasselbe sei. Erdichtung für Erdichtung: anstatt sich vorzustellen, daß die Planeten Sonnen gewesen seien, könnte man auch annehmen, daß sie in der Sonne geschmolzene und von dieser ausgeschleuderte Massen seien, was die Grundlage jener hypothetischen Theologie völlig zerstören würde.[33])

36. Ferner hat mich die alte Irrlehre von den zwei Principien, welche die Orientalen mit den Namen Oromasdes und Arimanius bezeichneten, veranlaßt, eine Vermu-

thung über die älteste Geschichte der Völker darzulegen, denn es hat den Anschein, daß jene Namen die zweier gleichzeitiger großer Fürsten waren, von denen der eine Beherrscher eines Theils von Hoch-Asien, wo es seitdem mehrere Fürsten dieses Namens gegeben hat, der andere aber ein König der Kelto-Scythen war, der in die Staaten des erstern einbrach und überdies unter den Gottheiten der Germanen vorkommt. Zoroaster scheint nämlich die Namen dieser beiden Fürsten als Symbole für die unsichtbaren Mächte benutzt zu haben, denen ihre Heldenthaten sie in den Augen der Asiaten ähnlich machten. Indessen scheint aus den Berichten der arabischen Autoren über einige Besonderheiten der alten orientalischen Geschichte — und die Araber konnten besser darüber unterrichtet sein als die Griechen — hervorzugehen, daß dieser Zerdust oder Zoroaster, den sie zu einem Zeitgenossen Darius' des Großen machen, jene beiden Principien nicht als völlig uranfänglich und unabhängig, sondern als abhängig von einem einzigen höchsten Princip angesehen und in Uebereinstimmung mit der Schöpfungsgeschichte des Moses angenommen hat, daß Gott, der ohne Erzeuger ist, alles erschaffen und das Licht von der Finsternis geschieden habe, und ferner, daß das Licht in seinem ursprünglichen Schöpfungsplane gelegen habe, daß die Finsternis aber als Folge gekommen sei, wie der Schatten dem Körper folgt, und daß sie nichts anderes als eine Beraubung sei. Dies würde jenen alten Religionslehrer von den Irrthümern lossprechen, welche die Griechen ihm beilegen. Die Orientalen haben ihn wegen seines ausgedehnten Wissens mit dem Mercur oder Hermes der Aegypter und Griechen verglichen, gerade wie die Nordländer ihren Wodan oder Odin mit demselben Mercur verglichen haben.[34]) Eben deshalb ist der Mittwoch oder Mercurs-Tag (mercredi) von den Nordländern Wodans-Tag, von den Orientalen aber Zerdusts-Tag genannt worden, denn die Türken und Perser

nennen ihn Zarschamba oder Dscarschambe, die aus dem nördlichen Oriente stammenden Ungarn Zerda, und die Slawen vom Innern Groß-Rußlands bis zu den Wenden im Lüneburgischen Sreda, denn auch die Slaven haben diesen Namen von den Orientalen erhalten.

37. Diese Bemerkungen werden vielleicht den Wißbegierigen nicht mißfallen, und der kleine Dialog am Ende der Versuche gegen Herrn Bayle wird hoffentlich auch die einigermaßen zufrieden stellen, welche schwer verständliche, aber wichtige Wahrheiten gern in leichter und verständlicher Weise dargelegt sehen.[35]) Ich habe mich einer fremden Sprache bedient, sogar auf die Gefahr hin, viele Fehler dabei zu begehen, weil der Gegenstand kürzlich von andern in dieser Sprache behandelt worden ist und dieselbe mehr von denen gelesen wird, denen ich durch diese kleine Arbeit einen Dienst leisten möchte. Ich hoffe auch, daß man die Sprachfehler verzeihen wird, die nicht vom Drucker und vom Abschreiber allein, sondern auch von der Hast des Verfassers herrühren, der ziemlich häufig bei der Arbeit gestört wurde, und sollte sich auch bei den dargelegten Gedanken ein Irrthum eingeschlichen haben, so wird der Autor der erste sein, der denselben berichtigt, sobald er eines Bessern belehrt worden ist. Da er bereits an anderer Stelle genügende Beweise für seine Liebe zur Wahrheit gegeben hat, so hofft er, daß man diese Erklärung nicht für eine höfliche Redensart nehmen wird.

A.

Abhandlung

über die

Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft.

---

1. Ich beginne mit der Vorfrage von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft und vom Gebrauche der Philosophie in der Theologie, weil diese Frage von großer Bedeutung für den Gegenstand unserer Abhandlung ist, und weil Herr Bayle sie überall heranzieht. Ich setze voraus, daß zwei Wahrheiten einander nicht widersprechen können, daß der Gegenstand des Glaubens die Wahrheit ist, welche Gott auf ungewöhnlichem Wege offenbart hat, und daß die Vernunft die Verknüpfung der Wahrheiten ist, besonders aber — im Gegensatze zum Glauben — der Wahrheiten, zu denen der menschliche Geist auf natürlichem Wege, ohne Beihilfe der Erleuchtung durch den Glauben, gelangen kann. Diese Definition der Vernunft, d. h. der rechten und wahren Vernunft, hat einige Personen, die gewohnt sind, gegen die Vernunft, in einem unbestimmten Sinne genommen, zu eifern, sehr überrascht. Sie wandten ein, sie hätten nie gehört, daß man dem Worte diese Bedeutung gegeben hätte — das rührte aber nur daher, weil sie nie mit Männern verhandelten, die sich genau und klar über diese Dinge ausdrückten. Auch haben sie mir eingeräumt, daß man die Vernunft in dem Sinne, den ich ihr gab, nicht tadeln könnte. Dieser Sinn ist der nämliche, in welchem man die Vernunft zuweilen der Erfahrung gegenüberstellt. Die Vernunft nämlich, welche in der Verknüpfung der

Wahrheiten besteht, ist berechtigt, auch die zu verknüpfen, welche die Erfahrung ihr geliefert hat, um daraus gemischte Schlußfolgerungen zu ziehen — die reine und bloße, von der Erfahrung abgesonderte Vernunft aber hat es nur mit Wahrheiten zu thun, welche von den Sinnen unabhängig sind.[36]) Man darf auch den Glauben mit der Erfahrung vergleichen, weil der Glaube hinsichtlich der Gründe, welche seine Wahrheit darthun, von der Erfahrung derer, welche die Wunder, auf denen die Offenbarung beruht, gesehen haben, und von der glaubwürdigen Ueberlieferung abhängt, durch welche die Kenntnis von jenen Wundern sei es durch die heiligen Schriften, sei es durch die Berichte derer, welche sie im Gedächtnis bewahrten, bis auf uns gekommen ist, ungefähr wie wir uns auf die Erfahrung derer, welche China besucht haben, und auf die Glaubwürdigkeit ihrer Berichte stützen, wenn wir den wunderbaren Dingen Glauben beimessen, die man uns von jenem fernen Lande erzählt. Dabei behalte ich mir noch vor, an anderer Stelle von der Einwirkung des heiligen Geistes auf unser Inneres zu reden, des heiligen Geistes, der die Seelen erfaßt, sie überzeugt und sie zum Guten d. h. zum Glauben und zur Nächstenliebe führt, ohne immer Gründe nöthig zu haben.

2. Die Vernunft-Wahrheiten zerfallen nun aber in zwei Klassen. Die eine Klasse umfaßt die sogenannten *ewigen Wahrheiten*, welche absolut nothwendig sind, so daß das Gegentheil einen Widerspruch enthält, und dazu gehören die Wahrheiten, deren Nothwendigkeit eine logische, metaphysische oder geometrische ist, und die man nicht bestreiten kann, ohne der Widersinnigkeit überführt werden zu können. Die andere Klasse begreift die Wahrheiten, welche man *positive* nennen kann, weil sie die Gesetze sind, die Gott nach seinem Gefallen der Natur vorgeschrieben hat, oder von diesen Gesetzen abhangen. Wir lernen sie entweder durch die Erfahrung d. h. a po-

steriori, oder durch die Vernunft und a priori d. h. durch die Erwägung der Angemessenheit kennen, welche ihre Wahl veranlaßt hat. Diese Angemessenheit hat ebenfalls ihre Regeln und Gründe, doch wird das Angemessene von Gott aus freier Wahl und nicht aus geometrischer Nothwendigkeit vorgezogen und ins Dasein übergeführt. Man kann daher behaupten, daß die physische Nothwendigkeit auf der moralischen Nothwendigkeit d. h. auf der seiner Weisheit würdigen Wahl des Weisen beruht, und daß sowohl die eine wie die andere von der geometrischen Nothwendigkeit unterschieden werden muß. Diese physische Nothwendigkeit bewirkt die Ordnung in der Natur und besteht in den Gesetzen der Bewegung und einigen andern allgemeinen Regeln, die Gott den Dingen bei ihrer Erschaffung zu geben geruht hat. Allerdings hat Gott sie nicht ohne Grund gegeben, denn er wählt nichts aus Laune und gleichsam aufs Gerathewohl oder aus reiner Gleichgiltigkeit — aber die allgemeinen Gründe für das Gute und die Ordnung, welche Gott zur Aufstellung dieser Gesetze bewogen haben, können in einigen Fällen durch stärkere Gründe einer höhern Ordnung überwogen werden.[37])

3. Hieraus erhellt, daß Gott seine Geschöpfe von den Gesetzen, die er ihnen gegeben hat, befreien und bei ihnen etwas hervorrufen kann, wozu ihre Natur nicht hinreicht, indem er ein Wunder thut. Wenn die Geschöpfe dadurch Vollkommenheiten und Fähigkeiten erlangen, welche edler sind als die, zu denen sie vermöge ihrer Natur gelangen können, so bezeichnen die Scholastiker diese Fähigkeit mit dem Namen einer Gehorsams-Fähigkeit d. h. einer Fähigkeit, welche das Geschöpf durch seinen Gehorsam gegen das Gebot dessen erwirbt, der ihm verleihen kann, was es nicht hat; doch führen die Scholastiker gewöhnlich Beispiele für diese Fähigkeit an, die ich für unmöglich halte, wenn sie behaupten, Gott könne dem Geschöpfe das

Vermögen zu schaffen ertheilen. Möglicher Weise giebt es auch Wunder, welche Gott durch die Vermittlung von Engeln verrichtet, wobei dann die Naturgesetze ebenso wenig verletzt werden, wie wenn die Menschen der Natur durch die Kunst nachhelfen, da die Kunst der Engel nur hinsichtlich der Stufe der Vollkommenheit von der unsrigen verschieden ist. Dessenungeachtet bleibt es wahr, daß die Naturgesetze der zeitweiligen Aufhebung durch den Gesetzgeber zugänglich sind, während die ewigen Wahrheiten, wie z. B. die geometrischen, durchaus keine Ausnahme gestatten, und der Glaube ihnen daher nicht widersprechen darf. Aus diesem Grunde kann es keinen unwiderleglichen Einwand gegen die Wahrheit geben. Denn wenn dieser Einwand in einer Beweisführung besteht, die sich auf Grundwahrheiten oder unbestreitbare Thatsachen stützt und durch eine logische Verknüpfung von ewigen Wahrheiten gebildet wird, so ist der sich ergebende Schluß untrüglich und unantastbar, und das Entgegengesetzte muß falsch sein, weil sonst zwei Widersprüche müßten zu gleicher Zeit wahr sein können. Ist jedoch der Einwand nicht vollkommen beweisend, so kann er nur zu einer wahrscheinlichen Schlußfolgerung führen, die dem Glauben gegenüber von keinem Gewichte ist, da zugegeben wird, daß die Geheimnisse der Religion der Wahrscheinlichkeit widersprechen. Nun erklärt aber Herr Bayle in der nach seinem Tode erschienenen Entgegnung an Herrn Le Clerc, er behaupte keineswegs, daß es überzeugende Beweisführungen gegen die Glaubenswahrheiten gebe, und damit zerfließen alle diese unüberwindlichen Schwierigkeiten, diese vermeintlichen Angriffe der Vernunft auf den Glauben in nichts.

Hi motus animorum atque haec discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.*)

*) All diese Bewegung der Geister und diese großen Gegensätze Kommen zur Ruhe, durch den Wurf von ein wenig Staub zusammengedrückt.

4. Sowohl die protestantischen wie auch die katholischen Theologen stimmen mit den oben aufgestellten Sätzen überein, sobald sie den Gegenstand eingehend behandeln, und alles, was gegen die Vernunft gesagt wird, trifft somit nur eine angebliche, durch den trügerischen Schein verderbte und verführte Vernunft. Ein gleiches ist hinsichtlich der Begriffe von der Güte und der Gerechtigkeit Gottes der Fall. Man spricht zuweilen davon, als ob wir weder eine Vorstellung noch eine Definition von ihnen hätten. Wäre dies aber der Fall, so würden wir gar keine Ursache haben, ihm diese Eigenschaften beizulegen oder ihn ihretwegen zu loben. Seine Güte und seine Gerechtigkeit, ebenso wie seine Weisheit, unterscheiden sich nur dadurch von der menschlichen, daß sie unendlich vollkommener sind. Die einfachen Begriffe, die nothwendigen Wahrheiten und die beweisenden Schlußfolgerungen der Philosophie können daher der Offenbarung nicht widersprechen, und wenn einige allgemeine Grundsätze der Philosophie in der Theologie verworfen werden, so geschieht das nur, weil man der Ansicht ist, daß sie nur von physischer oder moralischer Nothwendigkeit sind, die sich nur auf das bezieht, was gewöhnlich einzutreten pflegt, und also auf der Wahrscheinlichkeit fußt, die aber auch nicht zutreffen kann, wenn Gott es für gut befindet.[38])

5. Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Ausdrücke derer, welche die Philosophie und die Theologie oder den Glauben und die Vernunft in Streit mit einander bringen, oft ein wenig an Verwirrung leiden: sie vermengen nämlich erklären, begreifen, beweisen und behaupten mit einander, und ich finde, daß selbst Herr Bayle, trotz seines Scharfsinns, nicht immer von dieser Verwechslung frei ist. Die Mysterien können erklärt werden, so weit das zum Glauben an sie nöthig ist, aber man kann sie weder begreifen, noch kann man verständlich machen, wie sie geschehen — gerade wie wir in der Physik einige

wahrnehmbare Eigenschaften bis zu einem gewissen Punkte, aber doch nur unvollkommen erklären, weil wir sie nicht begreifen. Ebenso wenig ist es uns möglich, die Mysterien durch die Vernunft zu beweisen, denn alles, was sich a priori oder aus der reinen Vernunft beweisen läßt, kann begriffen werden. Nachdem wir daher den Mysterien auf Grund der Beweise für die Wahrheit der Religion, der sogenannten Gründe für die Glaubwürdigkeit, Glauben beigemessen haben, bleibt uns nur noch das eine, daß wir sie den Einwürfen gegenüber behaupten können, denn wäre das nicht der Fall, so würden wir gar keinen Grund haben, sie zu glauben, da alles, was auf sichere und überzeugende Weise widerlegt werden kann, unfehlbar falsch sein muß. Auch die Beweise für die Wahrheit der Religion, die nur eine moralische Gewißheit geben können, würden aufgewogen und sogar überwogen werden, durch Einwürfe, die eine absolute Gewißheit gewährten und überzeugend und völlig beweisend wären. Dies Wenige könnte genügen, um die Schwierigkeiten beim Gebrauche der Vernunft und der Philosophie in Bezug auf die Religion zu beseitigen, wenn man es nicht sehr häufig mit Leuten zu thun hätte, die mit vorgefaßten Meinungen behaftet sind. Da aber der Gegenstand von Wichtigkeit und mehrfach sehr in Verwirrung gebracht worden ist, so dürfte es angebracht sein, mehr auf das Einzelne einzugehen.

6. Die Frage von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft ist von jeher ein großes Problem gewesen. In der ältesten Kirche eigneten sich die tüchtigsten christlichen Autoren die Gedanken der Platoniker zu, die ihnen am geläufigsten waren und damals am meisten in Ansehen standen. Als aber der Geschmack an Systemen herrschend zu werden begann und die Theologie selbst durch die Beschlüsse der allgemeinen Concilien, welche bestimmte und positive Formeln aufstellten, systematischer wurde, da trat nach und nach Aristoteles an Platons

Stelle. St. Augustinus, Boëtius und Cassiodor im Abendlande und St. Johannes Damascenus im Morgenlande haben, abgesehen von Beda, Alcuin, St. Anselmus und mehreren andern in der Philosophie bewanderten Theologen, am meisten dazu beigetragen, der Theologie die Gestalt einer Wissenschaft zu geben, bis endlich die Scholastiker auftraten und man, da die Muße in den Klöstern die Speculation begünstigte, mit Hilfe der aus dem Arabischen übersetzten Philosophie des Aristoteles vollends dazu kam, eine Mischung von Theologie und Philosophie herzustellen, bei welcher die meisten der aufgeworfenen Fragen aus dem Eifer entsprangen, mit welchem man den Glauben mit der Vernunft zu versöhnen suchte.[39]) Dies Unternehmen hatte nicht den Erfolg, der ihm zu wünschen gewesen wäre, weil die Theologie durch die Ungunst der Zeiten, durch Unwissenheit und Starrsinn sehr herabgekommen war, und weil die Philosophie neben ihren eigenen, sehr bedeutenden Mängeln auch noch mit den Mängeln der Theologie belastet war, die ihrerseits unter der Verbindung mit einer äußerst dunkeln und unvollkommenen Philosophie zu leiden hatte. Dennoch muß man mit dem unvergleichlichen Grotius[40]) anerkennen, daß unter dem barbarischen Mönchslatein zuweilen Gold verborgen liegt, und dies hat mir schon mehr als einmal den Wunsch eingeflößt, daß ein fähiger Mann, der in Folge seines Amtes genöthigt war, die Schulsprache zu erlernen, uns das Beste daraus ausziehen möchte, und daß ein anderer Petavius oder Thomassin für die Scholastiker das thäte, was diese beiden gelehrten Männer für die Kirchenväter gethan haben.[41]) Es wäre das eine sehr interessante und für die Kirchengeschichte sehr wichtige Arbeit, welche die Geschichte der Dogmen bis zur Zeit der Wiederherstellung der Wissenschaften — durch welche die Dinge ein verändertes Aussehen erhalten haben — und sogar noch darüber hinaus fortführen würde. Denn mehrere Dogmen,

wie das von der physischen Vorherbestimmung, vom mittlern Wissen, von der philosophischen Sünde, von den objectiven Unterscheidungen und viele andere der speculativen Theologie angehörige, sowie sogar Gewissensfälle aus der praktischen Theologie, sind erst noch nach dem Tridentinischen Concil in Aufnahme gebracht worden.[42])

7. Kurz vor jenen Umwälzungen und vor der großen Spaltung in der abendländischen Kirche, die noch immer fortdauert, gab es in Italien eine philosophische Secte, welche die von uns behauptete Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft bestritt. Man nannte diese Philosophen Averroïsten, weil sie einem berühmten arabischen Schriftsteller folgten, den man vorzugsweise den Commentator nannte, und der von allen Gelehrten seiner Nation am besten in den Sinn des Aristoteles eingedrungen zu sein schien. Dieser Commentator behauptete in Weiterführung dessen, was bereits die griechischen Ausleger gelehrt hatten, daß nach Aristoteles und sogar nach der Vernunft — was damals beinahe gleichbedeutend war — die Unsterblichkeit der Seele nicht bestehen könne. Hier seine Gründe. Das Menschengeschlecht ist nach Aristoteles ewig: wenn also die einzelnen Seelen nicht vergehen, so muß man entweder zur Lehre von der Seelenwanderung kommen, die dieser Philosoph verworfen hat, oder man muß, wenn immer neue Seelen hinzukommen, die Unendlichkeit dieser in alle Ewigkeit bestehenden Seelen als wahr anerkennen; nach der Lehre des nämlichen Aristoteles ist aber eine thatsächliche Unendlichkeit unmöglich, also muß man schließen, daß die Seelen, d. h. die Formen der organischen Körper, mit diesen Körpern untergehen müssen, oder zum wenigsten, daß dies der leidenden Vernunft, die jedem im besonderen gehört, geschehen muß. Auf diese Weise bleibt dann nur die thätige Vernunft, die allen Menschen gemeinsam ist, nach Aristoteles von außen kommt und sich überall bethätigen muß, wo die Organe dazu ge-

eignet sind, wie der Wind eine Art Musik hervorbringt, wenn er in gut zurecht gestellte Orgelpfeifen eingeblasen wird.[43])

8. Es giebt nichts Schwächeres als diese Beweisführung: Aristoteles hat weder die Seelenwanderung genügend widerlegt, noch hat er die Ewigkeit des Menschengeschlechts bewiesen, und endlich ist es durchaus falsch, daß eine thatsächliche Unendlichkeit unmöglich sei. Dennoch galt dieser Beweis bei den Aristotelikern für unwiderleglich und bewog sie zu dem Glauben, daß es eine gewisse sublunarische Intelligenz gebe, und daß die Theilhabung an derselben unsere thätige Vernunft ausmache. Andere weniger strenge Anhänger des Aristoteles aber gingen so weit, daß sie eine allumfassende Seele annahmen, welche den Ocean für alle besondern Seelen bilde, und hielten nur diese allumfassende Seele der beständigen Fortdauer für fähig, während die besondern Seelen entstehen und vergehen. Nach dieser Ansicht entstehen die Seelen der Thiere, indem sie sich gleich Tropfen von jenem Ocean loslösen, sobald sie einen Körper finden, den sie beleben können, und sie vergehen, indem sie sich bei der Zerstörung des Körpers wieder mit dem Ocean der Seelen vereinen, gerade wie die Flüsse sich im Meere verlieren. Mehrere verstiegen sich sogar zu dem Glauben, daß Gott diese allumfassende Seele sei, obgleich andere dieselbe für untergeordnet und geschaffen hielten. Diese falsche Lehre ist sehr alt und sehr geeignet, die Laien zu verblenden. Sie ist in den schönen Versen Virgils ausgesprochen (Aen. VI, 724):

Principio coelum ac terram camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.*)

---

*) Erst den Himmel umher und Land' und flüssige Eb'nen,
Auch die leuchtende Kugel des Monds und die Feuer des Titan
Nährt von innen ein Geist; und ganz durchströmet die Glieder
Seel' und reget das All, dem großen Leibe vereinigt. (Voß.)

Und an anderer Stelle (Georg. IV, 221):

Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas:
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri.*)

9. Einige haben die Weltseele Platons in diesem Sinne aufgefaßt, wahrscheinlicher aber ist, daß die Stoiker diese allgemeine, alle übrigen einsaugende Seele annahmen. Die Anhänger dieser Meinung könnten Monopsychiten genannt werden, da nach ihnen in Wahrheit nur eine einzige Seele besteht.[44]) Herr Bernier bemerkt, daß diese Ansicht unter den Gelehrten in Persien und in den Staaten des Groß-Moguls allgemein herrschend ist, und sogar bei den Kabbalisten und den Mystikern scheint sie Eingang gefunden zu haben. Ein aus Schwaben gebürtiger Deutscher, der vor einigen Jahren zum Judenthum übertrat und unter dem Namen Moses Germanus (der deutsche Moses) im Anschluß an die Sätze Spinozas seine Irrlehre vortrug, war der Ansicht, Spinoza erneuere die alte Kabbala der Hebräer, und ein Gelehrter, der diesen jüdischen Proselyten widerlegte, scheint derselben Meinung zu sein.[45]) Man weiß ja, daß Spinoza nur eine einzige Substanz in der Welt anerkennt, von der die einzelnen Seelen nur vorübergehende Modificationen sind. Valentin Weigel, Pastor in Zschopau im Meißenschen, ein Mann von Geist und sogar von zu viel Geist, obgleich man ihn zu einem Schwärmer hat machen wollen, huldigte vielleicht ebenfalls ein wenig dieser Ansicht, und ebenso der sogenannte Jo-

---

*) Denn die Gottheit geht durch alle
Lande sowohl, als Räume des Meers und Tiefen des Himmels;
Schafe daher und Rinder, der Mensch und des Wildes Geschlechter,
Jedes bei seiner Geburt entschöpft ihr zarte Belebung:
Alles auch kehret dorthin zurück, der Verwesung entronnen. (Voß.)

hannes Angelus Silesius, der Verfasser einer Anzahl ziemlich hübscher, erbaulicher Verse in epigrammatischer Form, die kürzlich von neuem aufgelegt worden sind.[46]) Ueberhaupt könnte die Vergötterung der Mystiker in diesem schlechten Sinne genommen werden. Schon Gerson schrieb gegen Ruysbroeck, einen mystischen Autor, dessen Absicht anscheinend gut war, und dessen Ausdrucksweise zu entschuldigen ist.[47]) Besser ist's jedoch, wenn man in einer Weise schreibt, die keiner Entschuldigung bedarf, obgleich auch ich zugestehe, daß die übertriebenen und gewissermaßen poetischen Ausdrücke oft mehr zu ergreifen und zu überreden vermögen, als das in aller Form und Regelmäßigkeit Gesagte.

10. Die von den Quietisten sehr weit ausgedehnte Vernichtung dessen, was uns zu eigen gehört, dürfte bei manchen ebenfalls nur eine verhüllte Gottlosigkeit sein wie das, was man von dem Quietismus des Fo berichtet, des Stifters einer großen Secte in China, der, nachdem er vierzig Jahre lang seine Religion gepredigt hatte und sich dem Tode nahe fühlte, seinen Schülern erklärte, daß er ihnen die Wahrheit unter dem Schleier der Gleichnisse verborgen habe, und daß alles auf das Nichts hinauslaufe, das, wie er sagte, das erste Princip aller Dinge sei. Das war, wie mir scheint, noch schlimmer als die Ansicht der Averroïsten. Beide Lehren sind unhaltbar und sogar ungereimt. Dennoch haben einige Neuere ohne Bedenken die Lehre von jener allumfassenden und alleinigen Seele, welche die andern in sich aufnimmt, zu der ihren gemacht. Dieselbe hat bei den sogenannten Freigeistern nur zu viel Beifall gefunden, und der Herr de Preissac, ein Militär und geistvoller Mann, der sich mit Philosophie befaßte, hat sie vor diesem in seinen Abhandlungen öffentlich vorgetragen. Das System der vorherbestimmten Harmonie ist am meisten geeignet, dies Uebel zu bannen, denn es zeigt, daß es nothwendiger Weise einfache Sub-

stanzen ohne räumliche Ausdehnung giebt, die durch die ganze Natur verbreitet sind. Diese Substanzen bestehen immer unabhängig von allem andern, außer von Gott, und sind nie von jedem organischen Körper getrennt. Diejenigen, welche annehmen, daß Seelen mit Empfindung, aber ohne Vernunft, sterblich seien, oder behaupten, daß nur die mit Vernunft begabten Seelen Empfindung haben können, bieten den Monopsychiten viele Blößen, denn man wird die Menschen immer nur mit Mühe überreden, daß die Thiere nichts empfinden, und wenn man einmal zugiebt, daß das der Empfindung Fähige untergehen kann, so ist es schwer, die Unsterblichkeit unserer Seele auf die Vernunft zu stützen.[48])

11. Ich habe mir diese kleine Abschweifung erlaubt, weil ich sie für angebracht hielt zu einer Zeit, wo man nur zu sehr geneigt ist, die natürliche Religion bis in ihre Grundlagen zu erschüttern. Ich komme nun auf die Averroïsten zurück, welche sich einredeten, ihre Lehre wäre vollständig der Vernunft gemäß erwiesen, und dadurch zu der Behauptung bewogen wurden, die menschliche Seele sei der Philosophie zufolge sterblich, während sie zugleich feierlich betheuerten, daß sie sich der christlichen Theologie unterwürfen, welche die Seele für unsterblich erklärt. Diese Unterscheidung galt jedoch für verdächtig, und diese Trennung zwischen Vernunft und Glauben wurde feierlich von den Prälaten und Kirchenlehrern jener Zeit verworfen und auf dem letzten Lateranischen Concil unter Leo X. verdammt, wobei die Gelehrten zugleich ermahnt wurden, an der Beseitigung der Schwierigkeiten zu arbeiten, welche die Theologie und die Philosophie mit einander zu entzweien schienen. Dessenungeachtet bestand die Lehre von beider Unverträglichkeit im geheimen weiter: Pomponatius wurde derselben verdächtigt, und sogar die Secte der Averroïsten erhielt sich durch mündliche Ueberlieferung. Man glaubt, daß Cäsar Cremoninus, ein zu seiner Zeit berühm-

ter Philosoph, eine Hauptstütze derselben war. Der Arzt Andreas Caesalpinus, ein verdienstvoller Schriftsteller, der nach Michael Servet der Entdeckung des Blutumlaufs am nächsten war, wurde von Nicolaus Taurellus in einer Schrift mit dem Titel Alpes Caesae*) beschuldigt, daß er zu diesen der Religion feindlich gesinnten Peripatetikern gehöre. Spuren dieser Lehre finden sich auch im Circulus Pisanus**) des Claudius Berigardus, eines Franzosen von Geburt, der nach Italien berufen wurde und in Pisa Philosophie lehrte; besonders aber zeigen die Schriften und Briefe Gabriel Naudés, so wie auch die Naudaeana, daß der Averroïsmus noch zu der Zeit bestand, als dieser gelehrte Arzt in Italien war.[49]) Die ein wenig später eingeführte Corpuscular-Philosophie scheint dann diese übertrieben peripatetische Secte beseitigt oder sich vielleicht mit ihr vermischt zu haben, und es ist schon möglich, daß es Atomisten giebt, die gern wie jene Averroïsten lehren würden, wenn die Umstände es gestatteten. Doch kann dieser Mißbrauch dem Guten an der Corpuscular-Philosophie keinen Abbruch thun, da man dieselbe sehr wohl mit den haltbaren Sätzen der Platonischen und der Aristotelischen Philosophie verbinden und beide mit der wahren Theologie in Uebereinstimmung bringen kann.[50])

12. Wie ich bereits bemerkte, haben die Reformatoren, und namentlich Luther, sich mitunter so ausgedrückt, als ob sie die Philosophie verwürfen und sie für die Feindin des Glaubens hielten. Aber richtig aufgefaßt, verstand Luther unter Philosophie nur das, was dem gewöhnlichen Laufe der Natur entspricht oder vielleicht gar das, was darüber in den Schulen gelehrt wurde, so wenn er sagt, es sei in der Philosophie d. h. in der natürlichen Ordnung

*) „Die gefällten Alpen"; wie man sieht, ein Wortspiel mit dem Namen Caesalpinus.

**) „Der Pisanische Kreis."

der Dinge unmöglich, daß das Wort Fleisch werde, und wenn er sich bis zu der Behauptung versteigt, daß das, was in der Naturlehre wahr ist, in der Sittenlehre falsch sein könne. Aristoteles war der Gegenstand seines Zornes, und schon im Jahre 1516, als er vielleicht noch nicht an die Reform der Kirche dachte, hegte er die Absicht, die Philosophie zu läutern. Schließlich besänftigte er sich jedoch und duldete, daß man sich in der Apologie des Augsburger Bekenntnisses günstig über Aristoteles und seine Moral aussprach. Der gründliche und gemäßigte Melanchthon stellte kleine Systeme der einzelnen Zweige der Philosophie auf, die den Wahrheiten der Offenbarung angepaßt und für das bürgerliche Leben von Nutzen waren; dieselben verdienen noch heute gelesen zu werden. Nach ihm trat Peter Ramus auf: seine Philosophie kam sehr in Aufnahme, und die Secte der Ramisten wurde in Deutschland mächtig. Sie hatte unter den Protestanten einen starken Anhang und wurde sogar in der Theologie gebraucht, bis die Corpuscular-Philosophie wiedererweckt wurde, die die Philosophie des Ramus in Vergessenheit brachte und das Ansehen der Peripatetiker schwächte.[51])

13. Mehrere protestantische Theologen jedoch entfernten sich so viel als möglich von der scholastischen Philosophie, welche bei den Gegnern herrschend war, und verachteten sogar die Philosophie selbst als verdächtig. Der Streit kam schließlich in Helmstedt durch die Leidenschaftlichkeit des Daniel Hoffmann zum Ausbruch, eines sonst tüchtigen Theologen, der sich vordem bei der Quedlinburger Zusammenkunft einen Namen verschafft hatte, da er dort mit Tilemann Heshusius auf Seiten des Herzogs Julius von Braunschweig stand, als dieser sich weigerte, die Concordien-Formel anzunehmen. Ich weiß nicht, warum der Dr. Hoffmann sich gegen die Philosophie ereiferte, anstatt sich darauf zu beschränken, den Mißbrauch zu tadeln, den die Philosophen damit treiben: er hatte

jedoch den berühmten Johannes Caselius zum Widersacher, einen Mann, der bei den Fürsten und Gelehrten seiner Zeit in Achtung stand, und der Herzog Heinrich Julius von Braunschweig, der Sohn des Herzogs Julius, des Stifters der Universität, unterzog sich daher selbst der Mühe, die Angelegenheit zu untersuchen, und verurtheilte dann den Theologen.[52]) Seitdem sind noch einige ähnliche kleine Zwiste vorgekommen, immer aber ergab es sich, daß sie auf Mißverständnissen beruhten. Der berühmte Professor Paul Slevogt in Jena in Thüringen, dessen Abhandlungen, soweit sie noch vorhanden sind, erkennen lassen, wie sehr er in der scholastischen Philosophie und der hebräischen Literatur bewandert war, hatte in seiner Jugend gelegentlich der Frage, ob Gott die accidentelle Ursache der Sünde sei, unter dem Titel Pervigilium*) eine kleine Schrift „de dissidio Theologi et Philosophi in utriusque principiis fundato"**) veröffentlicht. Man ersah indessen bald, daß er nur zeigen wollte, wie die Theologen bisweilen die philosophischen Ausdrücke mißbrauchen.[53])

14. Um nun zu den Begebnissen meiner eigenen Zeit zu kommen, so erinnere ich mich, daß, als der Amsterdamer Arzt Luis Meyer 1666 ohne sich zu nennen, die Schrift Philosophia S. Scripturae interpres***) veröffentlichte — mit Unrecht haben mehrere sie seinem Freunde Spinoza zugeschrieben — die holländischen Theologen sich erhoben und durch ihre Gegenschriften großen Hader unter sich selbst veranlaßten, da mehrere der Ansicht waren, daß die Cartesianer bei ihrer Widerlegung des anonymen Philosophen der Philosophie zu viel Rechte zugestanden hätten. Jean de Labadie griff — noch vor seinem Austritte aus der reformirten Kirche, der angeblich wegen

*) „Die Nachtwache."

**) „Ueber den auf beider Principien begründeten Streit des Theologen und des Philosophen."

***) „Die Philosophie als Auslegerin der heiligen Schrift."

einiger Mißbräuche erfolgte, die sich nach seiner Meinung in die politische Praxis eingeschlichen hatten, und die ihm unerträglich schienen — das Buch des Herrn von Wolzogen an und schalt es gefährlich, und auf der andern Seite wurde dasselbe auch von Herrn Vogelsang, Herrn van der Waeyen und einigen andern Anti-Coccejanern mit vieler Bitterkeit bekämpft; der Angeklagte gewann jedoch seine Sache auf einer Synode. Seitdem sprach man in Holland von rationalistischen und nicht-rationalistischen Theologen, eine Partei-Unterscheidung, deren Herr Bayle oft Erwähnung thut, wobei er sich schließlich gegen die erstern entscheidet.[54]) Es scheint jedoch, daß man noch nicht genau die Regeln festgestellt hat, bezüglich derer die beiden Parteien hinsichtlich des Gebrauchs der Vernunft bei der Erklärung der heiligen Schrift übereinstimmen oder nicht übereinstimmen.

15. Ein ähnlicher Streit war noch vor kurzem nahe daran, den Frieden der Kirchen des Augsburger Bekenntnisses zu stören. Einige Magister der Universität Leipzig hielten nämlich in ihren Wohnungen Privat-Vorlesungen für die Studenten, welche die sogenannte „heilige Philologie" lernen wollten, wie das auf dieser und einigen andern Universitäten Sitte ist, wo dieser Studien-Zweig noch nicht der theologischen Facultät zugehört. Diese Magister nun nahmen das Studium der heiligen Schrift und die Uebung der Frömmigkeit strenger, als ihre Collegen das zu thun pflegten. Man behauptet auch, sie hätten manche Dinge auf die Spitze getrieben und Anlaß zu dem Verdachte gegeben, daß sie irgend eine Neuerung in der Lehre beabsichtigten. Man gab ihnen daher als einer neuen Secte den Namen Pietisten, ein Name, der seitdem in Deutschland viel von sich reden gemacht hat und wohl oder übel auf die angewandt worden ist, die man wirklich im Verdachte hatte, oder denen gegenüber man sich stellte, als verdächtige man sie des Fanatismus oder

gar der Heuchelei, die sich unter dem Scheine der Reform verberge. Da nun einige von den Zuhörern dieser Magister sich allzu sehr durch ein Benehmen ausgezeichnet hatten, das man anstößig fand, und unter andern namentlich durch eine Verachtung der Philosophie, von der sie die Collegien-Hefte verbrannt haben sollten, so glaubte man, daß ihre Lehrer die Philosophie verwürfen; diese rechtfertigten sich indessen sehr gut und konnten weder dieses Irrthums, noch der ihnen zur Last gelegten Ketzereien überführt werden.

16. Die Frage vom Gebrauche der Philosophie in der Theologie ist unter den Christen viel verhandelt worden, man hatte aber Mühe, über die Grenzen dieses Gebrauches eins zu werden, sobald man auf das Einzelne einging. Die Mysterien der Dreieinigkeit, der Fleischwerdung und des heiligen Abendmahls gaben am meisten Gelegenheit zum Streite. Die neuen Photinianer bekämpften die beiden ersten Mysterien und bedienten sich dabei gewisser philosophischer Sätze, von denen Andreas Keßler, ein Theologe des Augsburger Bekenntnisses, in den verschiedenen Abhandlungen, welche er über die einzelnen Theile der Socinianischen Philosophie veröffentlichte, eine kurze Uebersicht gegeben hat. Was aber die Metaphysik der Socinianer betrifft, so würde man sich eingehender durch die Lectüre des Werkes des Socinianers Christoph Stegmann darüber unterrichten können, ein Werk, das allerdings noch nicht gedruckt ist, das mir jedoch schon in meiner Jugend zu Gesichte gekommen war und mir vor kurzem nochmals mitgetheilt worden ist.[55])

17. Calovius und Scherzer,[56]) zwei trefflich in der scholastischen Philosophie bewanderte Schriftsteller, und mehrere andere tüchtige Theologen haben den Socinianern ausführlich und oft mit Erfolg geantwortet, weil sie sich nicht mit der allgemeinen, ein wenig oberflächlichen Entgegnung begnügten, deren man sich gewöhnlich gegen die-

selben bediente, und die darauf hinauslief, daß ihre Sätze in der Philosophie, aber nicht in der Theologie gut wären, daß es ein Fehler der Gebietsverwechslung wäre, den man *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος**) nennt, wenn jemand jene Sätze auf das anwenden wollte, was die Vernunft übersteigt, und daß die Philosophie in Bezug auf die Theologie, dem Titel der Schrift des Schotten Robert Baronius entsprechend: Philosophia Theologiae ancillans,**) als Magd und nicht als Herrin betrachtet werden müsse. Kurzum, sie wäre eine Hagar neben der Sara, die mit ihrem Ismael aus dem Hause gejagt werden müsse, wenn sie die Widerspenstige spiele. Es liegt etwas Richtiges in diesen Antworten, aber da man Mißbrauch damit treiben und die natürlichen Wahrheiten zur Unzeit mit den offenbarten Wahrheiten in Widerstreit bringen könnte, so haben die Gelehrten sich bemüht, das, was bei den natürlichen oder philosophischen Wahrheiten nothwendig und unerläßlich ist, von dem zu sondern, was dies nicht ist.

18. Die beiden protestantischen Parteien sind ziemlich einig unter sich, wenn es sich um die Bekämpfung der Socinianer handelt, und da die Philosophie dieser Sectirer nicht zu den richtigsten gehört, so ist es meistens gelungen, sie von Grund aus zu widerlegen. Diese nämlichen Protestanten aber haben sich unter sich wegen des Sacraments des Abendmahls veruneinigt, als ein Theil von denen, die sich Reformirte nennen (d. h. diejenigen, welche in diesem Punkte mehr Zwingli als Calvin folgen) die Theilnahme des Körpers Jesu Christi am heiligen Abendmahl unter Zuhilfenahme des philosophischen Satzes, daß ein Körper nicht zugleich an zwei Orten sein kann, auf eine bloße figürliche Stellvertretung zu beschränken schien, während die Evangelischen — die sich im engern Sinne so nennen, um sich von den Reformirten zu unterscheiden —

*) Uebergang in anderes Gebiet.

**) Die Philosophie als Magd der Theologie.

mehr am Wortsinne festhielten und mit Luther annahmen, daß diese Theilnahme eine thatsächliche sei, und daß hier ein übernatürliches Mysterium vorliege. Sie verwerfen zwar das Dogma von der Transsubstantiation, das sie für wenig in den Worten der Schrift begründet erachten, und billigen ebenso wenig das Dogma von der Consubstantiation oder Impanation, was ihnen nur aus Mangel an genauer Kenntnis ihrer Ansicht vorgeworfen werden könnte, da sie den Einschluß des Körpers Jesu Christi in das Brot nicht gelten lassen und nicht einmal eine Verbindung des einen mit dem andern verlangen — aber sie verlangen wenigstens ein Zugleich-Vorhandensein in der Weise, daß die beiden Substanzen beide zu gleicher Zeit genossen werden.[57]) Sie sind der Meinung, daß die gewöhnliche Bedeutung der Worte Jesu Christi bei einer so wichtigen Gelegenheit, wo es sich um die Darlegung seines letzten Willens handelte, beibehalten werden müsse, und um dieser Auffassung jeden Widersinn zu nehmen, der uns davon abwendig machen könnte, behaupten sie, daß die philosophische Grundregel, welche das Dasein und die Theilnahme der Körper auf einen einzigen Ort beschränkt, nur eine Folge des gewöhnlichen Laufes der Natur sei. Sie heben die gewöhnliche Gegenwart des Körpers unseres Heilandes, wie solche dem hochgepriesensten Leibe angemessen sein kann, deswegen nicht auf. Sie greifen auch keineswegs zu einer gewissen Ausbreitung der Allgegenwart, die ihn verflüchtigen und nirgends faßbar machen würde, und lassen ebenso wenig die vielfache Verdoppelung einiger Scholastiker gelten, als ob ein Körper an einer Stelle sitzen und gleichzeitig an einer andern stehen könne. Kurzum, sie drücken sich so aus, daß es mehreren scheint, die Ansicht Calvins, welche durch verschiedene Glaubensbekenntnisse der der Lehre dieses Reformators anhangenden Gemeinden zu Ansehn gelangt ist, und nach welcher eine Theilnahme der Substanz stattfindet, sei gar nicht so abweichend vom Augs-

burger Bekenntnisse, als man meinen sollte. Vielleicht weicht sie nur darin ab, daß er für diese Theilhabung am Körper Christi neben der Aufnahme der Symbole durch den Mund noch den wahren Glauben fordert und somit die Unwürdigen davon ausschließt.

19. Man ersieht hieraus, daß sich das Dogma von der wirklichen und substantiellen Theilnahme, ohne daß man seine Zuflucht zu den sonderbaren Meinungen einiger Scholastiker nimmt, durch eine richtig aufgefaßte Analogie zwischen der unmittelbaren Wirksamkeit und der Gegenwart aufrecht erhalten läßt. Da mehrere Philosophen der Ansicht sind, daß sogar innerhalb der Natur-Ordnung ein Körper aus der Entfernung unmittelbar auf mehrere entfernte Körper gleichzeitig einwirken könne, so glauben sie mit um so viel mehr Grund, daß nichts die göttliche Allmacht hindern könne, zu bewirken, daß ein Körper bei mehreren Körpern gleichzeitig gegenwärtig sein könne, da der Uebergang von der unmittelbaren Wirksamkeit zur Anwesenheit nicht groß sei und die eine vielleicht von der andern abhänge. Allerdings haben seit einiger Zeit die neuern Philosophen die unmittelbare natürliche Einwirkung eines Körpers auf einen andern, von ihm entfernten Körper verworfen, und ich bekenne, daß ich ganz ihrer Meinung bin. Allein diese Wirkung in die Ferne ist vor kurzem in England von dem vortrefflichen Herrn Newton wieder zu Ehren gebracht worden: dieser behauptet nämlich, es sei eine natürliche Eigenschaft der Körper, daß sie im Verhältnis zur Masse eines jeden und der Anziehungs-Strahlen, welche er erhält, einander anziehen und auf einander einwirken. Der berühmte Herr Locke hat darauf in seiner Antwort an den Bischof Herrn Stillingfleet erklärt, daß er, nachdem er das Buch des Herrn Newton gelesen, das zurücknehme, was er selbst in seinem Versuche über den menschlichen Verstand in Uebereinstimmung mit der Ansicht der Neuern ausgesprochen

habe, nämlich daß ein Körper unmittelbar auf einen andern nur durch Berührung mit seiner Oberfläche und durch Fortstoßen vermittelst seiner eigenen Bewegung einwirken könne: er erkennt vielmehr an, daß Gott dem Stoffe Eigenschaften verleihen könne, die eine Wirkung desselben in die Ferne zur Folge haben. Gleicherweise behaupten nun die Theologen des Augsburger Bekenntnisses, daß es von Gott abhange, nicht nur, ob ein Körper unmittelbar auf mehrere andere, von einander entfernte Körper einwirken solle, sondern auch, daß er sogar bei ihnen sein und in einer Weise von ihnen aufgenommen werden könne, auf welche die örtlichen Abstände und die räumlichen Entfernungen keinen Einfluß haben. Obgleich diese Wirkung die Kräfte der Natur übersteigt, glauben sie keineswegs, daß man zeigen könne, daß sie die Macht des Schöpfers der Natur übersteige, da es diesem leicht ist, die von ihm selbst gegebenen Gesetze aufzuheben oder nach Gutdünken davon zu befreien, wie er ja in gleicher Weise das Eisen hat auf dem Wasser schwimmen lassen und die Einwirkung des Feuers auf den menschlichen Körper hat aufheben können.[58])

20. Bei der Vergleichung des Rationale Theologicum des Nicolaus Vedelius mit der Widerlegung dieses Werkes von Johannes Musäus habe ich gefunden, daß diese beiden Autoren, von denen der eine, nachdem er in Genf gelehrt, als Professor in Franeker gestorben, und der andere schließlich erster Theologe in Jena geworden ist, in den Hauptregeln über den Gebrauch der Vernunft ziemlich übereinstimmen, aber in der Anwendung dieser Regeln weit auseinandergehen. Sie stimmen beide darin überein, daß die Offenbarung nicht den Wahrheiten widersprechen könne, deren Nothwendigkeit von den Philosophen eine logische oder metaphysische genannt wird, d. h. deren Gegentheil einen Widerspruch enthält, und geben auch beide zu, daß die Offenbarung gegen Sätze verstoßen könne,

deren Nothwendigkeit eine physische genannt wird, die eben nur auf den Gesetzen beruht, welche der Wille Gottes der Natur vorgeschrieben hat. Daher bezieht sich die Frage, ob die gleichzeitige Anwesenheit ein und desselben Körpers an mehreren Orten in der übernatürlichen Ordnung möglich sei, nur auf die Anwendung der Regel, und man müßte, um diese Frage durch die Vernunft in überzeugender Weise zu entscheiden, erst genau erklären, worin das Wesen des Körpers besteht. Selbst die Reformirten sind darüber nicht einig: die Cartesianer beschränken es auf die Ausdehnung, aber ihre Gegner widersprechen dem, und ich glaube sogar bemerkt zu haben, daß Gisbert Voëtius, der berühmte Utrechter Theologe, die angebliche Unmöglichkeit des Seins an mehreren Orten bezweifelte.[59])

21. Obgleich nun die beiden protestantischen Parteien darin übereinstimmen, daß man zwischen den beiden oben von mir erwähnten Nothwendigkeiten, zwischen der metaphysischen und der physischen Nothwendigkeit, unterscheiden müsse, und daß von ersterer selbst bei den Mysterien keine Ausnahme zulässig sei, so sind sie doch noch nicht zur Genüge über die Regeln der Auslegung einig, nach denen zu bestimmen ist, in welchem Falle ein Abweichen vom Buchstaben statthaft ist, wenn man noch keine Sicherheit hat, ob derselbe den unerläßlichen Wahrheiten widerspricht. Denn man ist darüber einig, daß es Fälle giebt, wo eine wörtliche Auslegung verworfen werden muß, auch wenn sie nicht unbedingt unmöglich ist, sofern sie nur im übrigen wenig passend ist. So sind z. B. alle Ausleger darüber einverstanden, daß der Herr es im bildlichen Sinne meinte, als er sagte, Herodes sei ein Fuchs, und man muß dies annehmen, wenn man nicht mit einigen Fanatikern glauben will, daß Herodes für die Zeit, welche die Worte des Herrn dauerten, wirklich in einen Fuchs verwandelt wurde. Bezüglich der Fundamental-Stellen für die Mysterien besteht jedoch dies Einverständnis nicht:

hinsichtlich dieser sind die Theologen des Augsburger Bekenntnisses der Ansicht, daß man sich an den Wortsinn halten müsse. Da aber diese Frage der Auslegekunst und nicht eigentlich der Logik angehört, so gehen wir hier nicht weiter darauf ein, um so mehr, da sie nichts mit den Streitigkeiten zu thun hat, die sich seit kurzem über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft erhoben haben.

22. Die Theologen aller Parteien, die Fanatiker ausgenommen, sind, wie ich denke, wenigstens darüber einig, daß kein Glaubensartikel einen Widerspruch enthalten, noch Beweisen widersprechen darf, die ebenso richtig sind wie die mathematischen, bei denen das Gegentheil der Schlußfolgerung ad absurdum d. h. auf eine Ungereimtheit zurückgeführt werden kann. Der heilige Athanasius spottete daher mit Recht über den Gallimathias einiger Schriftsteller seiner Zeit, welche behauptet hatten, Gott habe ohne Leiden gelitten. Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, aedificantem simul et demolientem!*) Es folgt nun daraus, daß gewisse Autoren allzu leichtfertig das Zugeständnis gemacht haben, daß die heilige Dreieinigkeit der großen Grundwahrheit widerstreite, nach der zwei Dinge, welche beide einem dritten gleich sind, auch unter sich gleich sind, d. h. wenn A dasselbe ist wie B, und C ebenfalls dasselbe ist wie B, so müssen auch A und C unter sich dasselbe sein. Denn dieser Satz folgt unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs und ist die Grundlage der ganzen Logik: wenn er fällt, giebt es kein Mittel mehr, mit Sicherheit folgerichtige Schlüsse zu ziehen. Wenn man daher sagt, der Vater sei Gott, der Sohn sei Gott, der heilige Geist sei Gott, und dennoch gebe es nur einen Gott, obgleich diese drei Personen unter sich verschieden seien, so muß man annehmen, daß das Wort

*) Er litt ohne Empfindung vom Leiden. Welche lächerliche Lehre, die zugleich aufbaut und niederreißt!

Gott am Anfang dieses Satzes nicht dieselbe Bedeutung hat wie am Ende desselben. In der That bezeichnet es bald die göttliche Substanz, bald eine Person der Gottheit. Man kann demnach im allgemeinen behaupten, daß man sich hüten müsse, je die nothwendigen und ewigen Wahrheiten der Aufrechterhaltung der Mysterien wegen preiszugeben, weil man sonst befürchten muß, daß die Feinde der Religion daraus ein Recht herleiten, sowohl die Religion wie die Mysterien in übeln Ruf zu bringen.[60])

23. Die Unterscheidung, die man zwischen dem, was über der Vernunft ist, und dem, was gegen die Vernunft ist, zu machen pflegt, stimmt auch zur Genüge mit dem Unterschiede überein, den wir oben zwischen den beiden Arten der Nothwendigkeit gemacht haben. Denn was gegen die Vernunft ist, ist auch gegen die unbedingt gewissen und keine Ausnahme zulassenden Wahrheiten, was aber über der Vernunft ist, widerstreitet nur dem, was man erfahrungsmäßig zu kennen oder zu begreifen gewohnt ist. Es wundert mich daher, daß Männer von Geist diese Unterscheidung bestreiten, und daß auch Herr Bayle zu diesen gehört. Dieselbe ist sicherlich sehr gut begründet. Eine Wahrheit ist über der Vernunft, wenn unser Geist — und überhaupt jeder erschaffene Geist — sie nicht begreifen kann, und der Art ist, meiner Ansicht nach, die heilige Dreieinigkeit, der Art sind die Gott allein vorbehaltenen Wunder wie z. B. die Schöpfung, der Art ist die gewählte Weltordnung, die von der allgemeinen Harmonie und der bestimmten, gleichzeitigen Kenntnis einer unendlichen Menge von Dingen abhängt. Dagegen kann eine Wahrheit nie gegen die Vernunft sein, und weit entfernt, daß ein von der Vernunft bestrittener und widerlegter Glaubenssatz für unbegreiflich erklärt werden dürfte, darf man vielmehr sagen, daß nichts leichter zu begreifen, nichts offenbarer sei, als seine Widersinnigkeit. Denn ich habe gleich zu Anfang erklärt, daß ich hier unter Ver-

nunft nicht die Meinungen und Reden der Menschen, noch die von ihnen angenommene Gewohnheit, die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur zu beurtheilen, sondern vielmehr die unverletzliche Verknüpfung der Wahrheiten verstehe.[61])

24. Wir müssen nun zu der großen Frage übergehen, welche Herr Bayle seit kurzem zum Gegenstande der Erörterung gemacht hat: ob nämlich eine Wahrheit, und namentlich eine Glaubenswahrheit, unwiderleglichen Einwürfen ausgesetzt sein dürfe. Der genannte ausgezeichnete Schriftsteller scheint diese Frage offen zu bejahen: er citirt bedeutende Theologen seiner eigenen Partei und sogar der römischen Kirche, die das zu sagen scheinen, was er behauptet, und führt Philosophen an, welche geglaubt haben, daß es sogar philosophische Wahrheiten gebe, deren Vertheidiger nicht auf die Einwürfe antworten könnten, die man ihnen macht. Er meint, daß die Lehre von der Prädestination in der Theologie und die von der Bildung des Stetigen in der Philosophie dieser Art seien. Und in der That haben diese beiden Labyrinthe zu jeder Zeit den Theologen und den Philosophen zu schaffen gemacht. Libertus Fromondus, Theologe in Löwen, ein großer Freund des Jansenius, dessen nachgelassenes Werk mit dem Titel Augustinus er sogar veröffentlicht hat, hat sich viel mit der Gnade beschäftigt und auch ein eigenes Buch Labyrinthus de compositione continui*) geschrieben, in welchem er die Schwierigkeiten, welche jene beiden Lehren bieten, sehr gut auseinandersetzt, und ebenso hat der berühmte Ochin das, was er „die Labyrinthe der Vorherbestimmung" nennt, sehr trefflich dargestellt.[62])

25. Diese Schriftsteller haben jedoch keineswegs geläugnet, daß man einen Faden in diesem Labyrinthe finden könne: sie haben die Schwierigkeit anerkannt, aber sie

---

*) „Das Labyrinth von der Zusammensetzung des Stetigen."

haben das Schwierige nicht als unmöglich hingestellt. Ich für mein Theil muß gestehen, daß ich denen, welche behaupten, eine Wahrheit könne unwiderleglichen Einwänden zugänglich sein, nicht beistimmen kann, denn ist ein Einwand etwas anderes als ein Beweismittel, dessen Endsatz unserer These widerspricht? Und ist ein unwiderlegliches Beweismittel nicht eine vollgültige Beweisführung? Und wie kann man die Zuverlässigkeit der Beweisführungen anders erkennen, als indem man das Beweismittel im einzelnen, seiner Form und seinem Inhalt nach prüft, um zu sehen, ob die Form gut ist, und ob jeder Vordersatz anerkannt oder durch ein anderes Beweismittel von gleicher Stärke bewiesen ist, bis man schließlich nur noch anerkannte Vordersätze hat? Giebt es nun einen solchen Einwand gegen unsere These, so muß man zugestehen, daß die Unrichtigkeit dieser These völlig bewiesen ist, und daß wir unmöglich noch genügende Gründe zum Beweise der Richtigkeit derselben haben können, denn sonst würden zwei Widersprüche gleichzeitig wahr sein. Den Beweisen muß man immer weichen, mögen sie nun in Form von Behauptungen oder in Form von Einwürfen vorgebracht werden. Es ist unrecht und unnütz, wenn man die Beweise der Gegner durch den Vorwand abschwächen will, sie seien nur Einwürfe, denn der Gegner hat dasselbe Recht: er kann die Benennungen umkehren, indem er seine Beweismittel mit dem Namen Beweise ehrt und die unsrigen durch die schimpfliche Bezeichnung Einwürfe herabsetzt.

26. Eine andere Frage ist es, ob wir immer verpflichtet sind, die Einwürfe, die man uns macht, zu prüfen und bis zum Abschlusse dieser Prüfung einigen Zweifel über unsere Ansicht zu hegen, was man formidinem oppositi*) nennt. Ich wage darauf mit Nein zu antworten,

---

*) Furcht vor dem Entgegengesetzten.

denn sonst würde man nie zur Gewißheit gelangen und unsere Schlüsse würden immer nur vorläufige sein, wie ich denn auch glaube, daß die tüchtigen Geometer sich um die Einwürfe Joseph Scaligers gegen Archimedes oder die des Herrn Hobbes gegen Euklid wenig Sorge machen werden, weil sie von den Beweisen überzeugt sind, die sie begriffen haben. Indessen ist es doch zuweilen gut, wenn man zur Prüfung gewisser Einwürfe geneigt ist, denn außer daß dadurch die Leute aus ihrem Irrthum gezogen werden können, können wir selbst davon Nutzen ziehen, denn die anscheinend wahren Trugschlüsse bieten häufig irgend eine nützliche Eröffnung und geben zur Lösung beträchtlicher Schwierigkeiten Anlaß. Aus diesem Grunde habe ich geistreiche Einwürfe gegen meine eigenen Ansichten immer gern gehabt und sie nie ohne Nutzen geprüft: Zeugnis dessen sind die Einwände, welche Herr Bayle vordem gegen mein System der vorherbestimmten Harmonie vorgebracht hat, abgesehen von denen, welche Herr Arnauld, der Abbé Herr Foucher und der Benedictiner Pater Lamy bezüglich desselben Gegenstandes gemacht haben. Um aber auf die Hauptfrage zurückzukommen, so schließe ich aus den oben angeführten Gründen, daß es stets möglich ist, auf einen Einwand gegen irgend eine Wahrheit so zu antworten, wie es sich gehört.[63])

27. Vielleicht nimmt auch Herr Bayle die „unlöslichen Einwürfe“ nicht in dem Sinne, den ich oben angegeben habe, und ich bemerke, daß er wenigstens in den Ausdrücken wechselt, denn in der nach seinem Tode erschienenen Antwort an Herrn Le Clerc giebt er nicht zu, daß man den Glaubenswahrheiten überzeugende Beweise entgegensetzen könne. Es scheint also, daß er die Einwürfe nur in Bezug auf unser gegenwärtiges Wissen für unwiderleglich hält, und zweifelt in jener Antwort (S. 35) nicht einmal daran, daß jemand eines Tages eine bis jetzt unbekannte Lösung finden könne. Darüber werde

ich noch weiter unten sprechen. Ich hege indessen eine Meinung, die vielleicht überraschen wird: ich glaube nämlich, daß diese Lösung völlig gefunden ist, daß sie nicht einmal zu den schwerverständlichsten gehört, und daß ein mittelmäßiger Geist bei genügender Achtsamkeit und richtiger Benutzung der Regeln der gewöhnlichen Logik im Stande ist, auf den verfänglichsten Einwurf gegen die Wahrheit zu antworten, sobald dieser Einwurf nur der Vernunft entnommen ist und man ihn als Beweis hinstellt. Wie sehr auch der große Haufe der Neuern die Aristotelische Logik verachtet, so muß doch anerkannt werden, daß sie unfehlbare Mittel an die Hand giebt, dem Irrthume bei solchen Gelegenheiten zu begegnen, denn man braucht das Beweismittel nur nach den Regeln zu prüfen, und man wird immer sehen, ob es in der Form fehlerhaft ist, oder ob es Vordersätze enthält, die noch nicht durch einen guten Beweisgrund außer Zweifel gestellt sind.

28. Etwas ganz anderes ist es, wenn es sich nur um Wahrscheinlichkeiten handelt, denn die Kunst, nach wahrscheinlichen Gründen zu urtheilen, ist noch nicht gehörig entwickelt, und unsere Logik ist in dieser Hinsicht noch sehr unvollkommen, da wir bis jetzt nur die Kunst besitzen, Beweisführungen zu beurtheilen. Indessen reicht diese Kunst hier aus, denn wenn es sich darum handelt, die Vernunft einem Glaubensartikel entgegenzuhalten, so kümmert man sich nicht um Einwürfe, die nur bis zur Wahrscheinlichkeit führen, da jeder einräumt, daß die Mysterien den Schein gegen sich haben und nicht wahrscheinlich sind, sobald man sie nur vom Standpunkte der Vernunft aus betrachtet: es genügt, daß sie nichts Widersinniges enthalten, und so sind Beweise nöthig, um sie zu widerlegen.

29. Und offenbar muß man die heilige Schrift in diesem Sinne verstehen, wenn sie sagt, die Weisheit Gottes sei eine Thorheit vor den Menschen, und wenn St. Pau-

lus bemerkt, daß das Evangelium von Christo eine Thorheit für die Griechen und ein Aergernis für die Juden sei, denn im Grunde genommen kann keine Wahrheit einer andern widersprechen, und das Licht der Vernunft ist nicht weniger eine Gabe Gottes wie das Licht der Offenbarung. Deshalb gilt es auch bei den Theologen, die ihr Fach verstehen, für ausgemacht, daß die Gründe für die Glaubwürdigkeit ein für alle Mal das Ansehen der heiligen Schrift vor dem Richterstuhle der Vernunft rechtfertigen, damit die Vernunft ihr, als einem neuen Lichte, in der Folge weiche und ihr alle ihre Wahrscheinlichkeiten opfere. Es ist damit ungefähr so, wie wenn ein neuer, vom Fürsten gesandter Vorsteher erst der Versammlung, in der er nachher den Vorsitz haben soll, seine Bestallungs-Urkunden vorlegen muß. Dahin zielen auch mehrere gute Schriften über die Wahrheit der Religion, wie die von Augustinus Steuchus, von du Plessis-Mornay oder von Grotius: denn die christliche Religion muß allerdings Kennzeichen haben, welche den falschen Religionen fehlen, da sonst Zoroaster, Brahma, Sommono-Khodom und Mohammed ebenso glaubwürdig sein würden wie Moses und Christus.[64]) Doch ist der göttliche Glaube selbst, wenn er einmal in der Seele entzündet worden, etwas mehr als eine bloße Meinung und hängt nicht weiter von den Umständen und den Beweggründen ab, die ihn erweckt haben: er geht über den Verstand und bemächtigt sich des Willens und des Herzens, so daß wir mit Eifer und Freuden thun, was das Gesetz Gottes befiehlt, ohne daß man weiter nöthig hat, über die Gründe nachzudenken und sich durch die theoretischen Schwierigkeiten aufhalten zu lassen, welche der Geist ins Auge fassen kann.

30. So kann das, was wir über die menschliche Vernunft gesagt haben, die man abwechselnd und oft ohne Maß und Ziel erhebt und herabwürdigt, unsere geringe Sorgfalt und Genauigkeit zeigen und darthun, wie wir

selbst an unsern Irrthümern mitschuldig sind. Es würde nichts leichter sein als diesen Streitigkeiten über die Rechte des Glaubens und der Vernunft ein Ende zu machen, wenn die Menschen sich nur der allergewöhnlichsten Regeln der Logik bedienen und mit sei es auch noch so wenig Achtsamkeit erwägen und schlußfolgern wollten. Statt dessen verwirren sie sich gegenseitig durch schiefe und doppeldeutige Ausdrücke, die ihnen gute Gelegenheit zum Declamiren bieten, um dabei ihren Witz und ihre Gelehrsamkeit zur Geltung zu bringen, so daß es scheint, sie hätten keine Lust, die nackte Wahrheit zu sehen, vielleicht weil sie fürchten, dieselbe möchte weniger angenehm sein als der Irrthum, da man die Schönheit des Schöpfers aller Dinge nicht kennt, der die Quelle der Wahrheit ist.

31. Diese Nachlässigkeit ist ein allgemeiner Fehler der Menschheit, den man niemand im Besondern zum Vorwurf machen kann. Abundamus dulcibus vitiis,*) wie Quintilian vom Stile Senecas sagte, und wir lieben es, uns zu verirren. Die Genauigkeit belästigt uns, und die Regeln gelten uns für Kindereien. Deshalb wird die gewöhnliche Logik — obgleich sie ziemlich zur Prüfung der Vernunftschlüsse, welche als zuverlässig gelten wollen, ausreicht — den Schülern zugewiesen, und an die Logik, welche den Werth der Wahrscheinlichkeiten bestimmen soll und bei wichtigen Erwägungen so unentbehrlich sein würde, denkt man nicht einmal. Es ist daher durchaus wahr, daß unsere meisten Fehler von der Verachtung oder dem Mangel der Kunst zu denken herrühren, denn nichts ist unvollkommener als unsere Logik, sobald man über die unentbehrlichen Schlußfolgerungen hinausgeht, und die ausgezeichnetsten Philosophen unserer Zeit, wie die Verfasser der Kunst zu denken, der Erforschung der Wahrheit und des Versuchs über den Verstand haben uns durchaus

*) Wir haben Ueberfluß an süßen Lastern.

noch nicht die wahren Mittel angegeben, welche geeignet sind, jene Fähigkeit zu unterstützen, mittelst derer man die Wahrscheinlichkeit des Wahren oder des Falschen abwägen muß, gar nicht zu reden von der Kunst zu erfinden, welche noch weit schwerer zu erlangen ist, und von der man nur sehr unvollkommene Proben in der Mathematik besitzt.[65])

32. Was am meisten dazu beigetragen haben könnte, Herrn Bayle zu dem Glauben zu bringen, daß man die Bedenken der Vernunft gegen den Glauben nicht genügend beseitigen könne, ist der Umstand, daß er zu verlangen scheint, Gott müsse in derselben Weise gerechtfertigt werden, deren man sich gewöhnlich bedient, wenn man die Sache eines Angeklagten vor dem Richter vertheidigt. Er hat aber nicht bedacht, daß man bei den Gerichtshöfen der Menschen, die nicht immer bis zur Wahrheit vordringen können, oft genöthigt ist, sich nach Anzeichen und Wahrscheinlichkeiten, besonders aber nach Vermuthungen und frühern Entscheidungen zu richten, obgleich man doch einig ist, wie bereits bemerkt worden, daß die Mysterien nicht wahrscheinlich sind. So räumt Herr Bayle z. B. nicht ein, daß die Güte Gottes hinsichtlich der Zulassung der Sünde gerechtfertigt werden könne, weil die Wahrscheinlichkeit gegen denjenigen Menschen sprechen würde, der sich in einem Falle befände, welcher mit dieser Zulassung Aehnlichkeit hat. Gott sieht voraus, daß Eva durch die Schlange verführt werden wird, wenn er sie in die Lage bringt, in der sie sich später befand — und doch hat er sie in diese Lage versetzt. Wenn nun aber ein Vater oder ein Vormund so gegen sein Kind oder sein Mündel verführe oder ein Freund gegen eine junge Person, deren Betragen ihn angeht, so würde der Richter sich nicht durch die Entschuldigungen eines Advocaten beschwichtigen lassen, der behaupten würde, man habe das Uebel nur zugelassen, aber weder gethan, noch gewollt: er würde vielmehr gerade

dies Zulassen für ein Zeichen bösen Willens nehmen und es als eine Unterlassungssünde betrachten, welche den, der derselben überführt wird, zum Mitschuldigen der Begehungssünde eines andern macht.

33. Man muß hierbei aber beachten, daß, wenn man das Uebel, das man vorausgesehen, nicht verhindert hat, obgleich man dies dem Anschein nach mit Leichtigkeit hätte thun können, und wenn man sogar Dinge gethan hat, die dasselbe erleichtert haben — daß daraus noch nicht nothwendigerweise folgt, daß man mitschuldig ist. Es ist das nur eine sehr starke Vermuthung, welche in menschlichen Angelegenheiten als Wahrheit gilt, die aber durch eine genaue Untersuchung des Thatbestandes, wenn wir dessen in Bezug auf Gott fähig wären, zerstört werden würde; Vermuthung (praesumptio) heißt nämlich bei den Juristen das, was einstweilen für wahr gelten muß, im Falle nicht das Gegentheil bewiesen wird; es sagt mehr als Muthmaßung (conjectura), obgleich das Wörterbuch der Academie den Unterschied dieser beiden Wörter noch nicht entwickelt hat. Nun darf man aber annehmen, daß man durch jene genaue Untersuchung, wenn sie stattfinden könnte, erfahren würde, daß sehr gerechte Gründe, Gründe, welche stärker sind als die, welche dagegen zu sprechen scheinen, das weiseste Wesen genöthigt haben, das Uebel zuzulassen und sogar Dinge zu thun, die dasselbe erleichterten. Ich gebe in folgendem einige Beweisgründe dafür.

34. Ich räume ein, daß nicht leicht ein Vater, ein Vormund oder ein Freund in dem Falle, um welchen es sich hier handelt, dergleichen Gründe haben kann. Indessen ist das keineswegs unbedingt unmöglich, und ein gewandter Romanschreiber könnte vielleicht wohl einen außergewöhnlichen Fall ausfindig machen, der sogar einen Menschen unter den Umständen, die ich angegeben habe, rechtfertigen würde. In Bezug auf Gott aber hat man gar nicht nöthig, besondere Gründe, die ihn zur Zulassung

des Uebels bewogen haben können, zu erfinden oder festzustellen: die allgemeinen Gründe reichen aus. Man weiß, daß er für das ganze Weltall Sorge trägt, dessen sämmtliche Theile in enger Verbindung mit einander stehen, und man darf daraus schließen, daß er eine endlose Menge von Rücksichten zu beobachten gehabt hat, deren Gesammtheit ihn zu dem Urtheile bestimmt hat, daß es nicht angebracht sei, gewisse Uebel zu verhindern.

35. Man darf sogar behaupten, daß nothwendigerweise gewichtige oder vielmehr zwingende Gründe vorhanden gewesen sein müssen, welche die göttliche Weisheit zur Zulassung des Uebes bestimmt haben, die uns in Erstaunen setzt, und zwar eben deshalb, weil diese Zulassung stattgefunden hat, denn es kann nichts von Gott kommen, was nicht vollkommen seiner Güte, seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit entspricht. Wir können also aus dem Ausgange (oder a posteriori) schließen, daß jene Zulassung unvermeidlich war, obgleich es uns nicht möglich ist, dies (a priori) durch die ausführliche Aufzählung der Gründe zu zeigen, die Gott dafür gehabt haben kann, wie das denn auch zu seiner Rechtfertigung durchaus nicht nöthig ist. Herr Bayle selbst spricht sich sehr treffend darüber aus (s. Antwort auf die Fragen ꝛc., Kap. 165, Th. 3, S. 1067): Die Sünde ist in die Welt gekommen, also hat Gott sie zulassen können, ohne seinen Vollkommenheiten zu nahe zu treten; ab actu ad potentiam valet consequentia.*) In Bezug auf Gott ist dieser Schluß richtig: er hat es gethan, also hat er wohl gethan, nicht etwa deshalb, weil wir im allgemeinen keinen Begriff von der Gerechtigkeit hätten, der für die göttliche Gerechtigkeit passend wäre, und ebenso wenig deshalb, weil die Gerechtigkeit Gottes andere Regeln hätte als die Gerechtigkeit, welche die Menschen kennen, sondern deshalb, weil

*) Der Schluß von der Thatsache auf das Vermögen gilt.

der Fall, um den es sich hier handelt, ganz verschieden ist von denen, welche gewöhnlich unter den Menschen vorkommen. Das Recht überhaupt ist für Gott und die Menschen dasselbe, der Thatbestand aber ist im vorliegenden Falle durchaus verschieden.[66])

36. Wir dürfen sogar, wie bereits bemerkt, annehmen oder erdichten, daß bei den Menschen ein ähnlicher Fall stattfinden kann, wie der, welcher bei Gott stattfindet. Ein Mensch könnte so große und so gewichtige Beweise von seiner Tugend und seiner Heiligkeit geben, daß die scheinbar triftigsten Gründe, welche man gegen ihn geltend machte, um ihm ein angebliches Verbrechen, z. B. einen Diebstahl oder einen Mord, aufzubürden, als Verleumdungen einiger falschen Zeugen oder als außerordentliches Spiel des Zufalls, der zuweilen die Schuldlosesten in Verdacht bringt, verworfen werden müßten. In diesem Falle also, wo jeder andere Gefahr liefe, je nach dem Orts-Rechte verurtheilt oder auf die Folter gebracht zu werden, würde jener Mann von seinen Richtern einstimmig freigesprochen werden. Nun könnte man aber in einem solchen Falle, der allerdings selten, aber nicht unmöglich ist, gewissermaßen sano sensu*) sagen, daß ein Kampf zwischen der Vernunft und dem Glauben vorliege, und daß die Regeln des Rechts für diese Person andere seien als für die übrigen Menschen. Richtig aufgefaßt aber besagt dieser Fall nur, daß hier die scheinbaren Vernunftgründe dem Glauben weichen, den man dem Worte und der Ehrenhaftigkeit dieses großen und heiligen Mannes schuldet, und daß derselbe ein Vorrecht vor den übrigen Menschen hat, nicht als ob es ein anderes Recht für ihn gäbe, oder weil man nicht wüßte, was ihm gegenüber Gerechtigkeit sei, sondern weil die Regeln der allgemeinen Gerechtigkeit hier nicht die Anwendung finden wie anderswo, oder vielmehr,

*) Mit gesunden Sinnen.

weil sie ihn begünstigen, anstatt ihn zu belasten, da diese Person so wunderbare Vorzüge besitzt, daß man in Folge einer richtigen Logik der Wahrscheinlichkeiten seinem Worte mehr Glauben beimessen muß als dem Worte mehrerer anderer.

37. Da es hier gestattet ist, mögliche Fälle zu erdichten, könnte man sich da nicht vorstellen, dieser unvergleichliche Mann sei der Adept oder der Besitzer

de la bénite pierre
Qui peut seule enrichir tous les rois de la terre,*)

und daß er täglich ungeheure Ausgaben mache, um eine Unzahl von Armen zu ernähren und aus dem Elend zu reißen? Wenn hier nun wer weiß wieviel Zeugen aufträten oder wer weiß welche scheinbaren Gründe vorlägen, welche zu beweisen suchten, daß dieser Wohlthäter des Menschengeschlechts einen Diebstahl begangen habe, würde da nicht alle Welt über die Anklage spotten, so scheinbar begründet dieselbe auch wäre? Nun ist aber Gott unendlich weit über die Güte und die Macht dieses Mannes erhaben, es giebt folglich keine Gründe, so scheinbar triftig dieselben auch sein mögen, die gegen den Glauben bestehen können d. h. gegen die Zuversicht oder das Vertrauen zu Gott, mit dem wir sagen dürfen und sagen müssen, daß Gott alles gemacht hat, wie es sein muß. Die Einwürfe sind also nicht unwiderleglich. Sie enthalten nur Vermuthungsgründe und Wahrscheinlichkeiten, die aber durch unvergleichlich stärkere Gründe beseitigt werden. Ebenso wenig darf man sagen, daß das, was wir Gerechtigkeit nennen, in Bezug auf Gott keine Geltung habe, daß er der unumschränkte Herr aller Dinge sei und sogar die Unschuldigen verdammen könne, ohne gegen seine Gerechtigkeit zu verstoßen, oder endlich, daß die Gerechtigkeit in Bezug auf ihn etwas Willkürliches sei: dies sind verwe-

---

*) Des Steins, des benedeiten,
Der Schätze schaffen kann für alle Fürstlichkeiten.

gene und gefährliche Ausdrücke, zu denen sich manche zum Nachtheile der Attribute Gottes haben hinreißen lassen, da in diesem Falle kein Grund vorhanden sein würde, seine Güte und Gerechtigkeit zu loben und alles sich ebenso verhalten würde, als wenn der boshafteste der Geister, der Fürst der Dämonen, das böse Princip der Manichäer der alleinige Herr der Welt wäre, wie ich bereits oben bemerkt habe. Denn welches Mittel hätte man denn, um den wahren Gott von dem falschen Gott des Zoroaster zu unterscheiden, wenn alles von der Laune einer unumschränkten Macht abhinge, ohne daß es eine Regel noch eine Rücksicht für irgend etwas gäbe?

38. Es ist also mehr als augenscheinlich, daß nichts uns zwingt, uns näher mit einer so seltsamen Lehre zu befassen, da es hinreicht, wenn wir sagen, daß wir den Thatbestand nicht zur Genüge kennen, sobald es sich um die Beantwortung von Wahrscheinlichkeiten handelt, welche die Gerechtigkeit und die Güte Gottes zweifelhaft zu machen scheinen, aber verschwinden würden, wenn der Thatbestand uns genau bekannt wäre. Wir brauchen auch nicht der Vernunft zu entsagen, um dem Glauben folgen zu können, noch uns die Augen auszukratzen, um klar zu sehen, wie die Königin Christine meinte: es genügt, den gewöhnlichen Schein zu verwerfen, wenn er den Mysterien widerstreitet, und dies widerspricht keineswegs der Vernunft, weil wir ja auch bei den natürlichen Dingen sehr häufig durch die Erfahrung oder durch höhere Gründe über den Schein enttäuscht werden. Alles dies ist aber hier nur vorgebracht worden, um besser verständlich zu machen, worin eigentlich der Fehler bei den Einwürfen und dem Gebrauche der Vernunft im vorliegenden Falle besteht, wo man behauptet, daß sie den Glauben mit größter Gewalt bekämpfe — später werden wir zu einer genauern Erörterung hinsichtlich des Ursprungs des Uebels und der Zulassung der Sünde mit ihren Folgen gelangen.[67])

39. Für jetzt wird es gut sein, wenn wir zunächst in der Prüfung der wichtigen Frage über den Gebrauch der Vernunft in der Theologie fortfahren und dabei das in Betracht ziehen, was Herr Bayle darüber an verschiedenen Stellen seiner Werke gesagt hat. Da er sich in seinem Historisch-Kritischen Wörterbuche bemüht hatte, die Einwürfe der Manichäer und der Pyrrhonisten klar zu legen, und da diese Absicht von einigen religiösen Eiferern für glaubensgefährlich erklärt worden war, so fügte er am Schlusse der zweiten Ausgabe dieses Wörterbuchs eine Abhandlung bei, welche durch Beispiele, Autoritäten und Gründe die Unschädlichkeit und Nützlichkeit seines Verfahrens darzuthun versuchte.[68]) Meiner Ueberzeugung nach sind, wie ich bereits gesagt habe, die anscheinend begründeten Einwürfe gegen die Wahrheit von großem Nutzen: sie befestigen und klären dieselbe, indem sie geistvollen Leuten Gelegenheit geben, neue Aufklärungen zu finden oder die alten zu besserer Geltung zu bringen. Herr Bayle aber sucht darin einen ganz entgegengesetzten Nutzen, einen Nutzen, der in der Darlegung der Macht des Glaubens bestehen soll, indem man nämlich zeigt, daß die Wahrheiten, welche derselbe lehrt, den Angriffen der Vernunft nicht Stand halten können, und daß er sich trotzdem im Herzen der Gläubigen erhält. Herr Nicole scheint das den Triumph der Autorität Gottes über die menschliche Vernunft zu nennen nach den Worten, welche Herr Bayle im 3. Theile seiner Antwort auf die Fragen 2c., (Kap. 177, S. 1200) von ihm anführt. Aber die Vernunft ist ebenso gut eine Gabe Gottes wie der Glaube, ihr Kampf würde also ein Kampf Gottes gegen Gott sein, und wenn die Einwürfe der Vernunft gegen irgend einen Glaubensartikel unwiderleglich sind, so muß dieser vermeintliche Glaubenssatz als falsch und nicht offenbart betrachtet werden: er ist dann ein Hirngespinnst des menschlichen Geistes, und der Triumph dieses Glaubens

kann mit den Freudenfeuern verglichen werden, die man anzündet, nachdem man geschlagen worden ist. Von dieser Art ist die Lehre von der Verdammnis der nicht getauften Kinder, welche Herr Nicole für eine Folge der Erbsünde angesehen wissen will, von dieser Art würde auch die ewige Verdammnis der Erwachsenen sein, denen die nöthige Erleuchtung zur Erlangung des Heils gefehlt hat.

40. Indessen braucht nicht jeder sich mit theologischen Erwägungen zu befassen, und Personen, deren Bildungsstufe wenig mit solchen sorgfältigen Untersuchungen verträglich ist, müssen sich mit den Glaubenslehren begnügen, ohne sich der Einwürfe wegen zu beunruhigen; wenn ihnen aber durch Zufall eine erhebliche Schwierigkeit in die Augen fällt, so ist es ihnen erlaubt, die Gedanken davon abzuwenden und Gott mit ihrer Wißbegierde ein Opfer zu bringen: denn wenn man einer Wahrheit sicher ist, so braucht man den Einwürfen dagegen kein Gehör zu geben. Da es nun sehr viel Leute giebt, deren Glaube schwach und nicht fest genug ist, um dergleichen gefährliche Prüfungen zu bestehen, so bin ich der Ansicht, daß man ihnen nichts bieten darf, was für sie ein Gift sein könnte, und wenn man ihnen das, was zu offenkundig ist, nicht verhehlen kann, so muß man sogleich das Gegengift damit verbinden, d. h. man muß versuchen, dem Einwurfe die Lösung beizugeben, anstatt dieselbe als unmöglich bei Seite zu lassen.

41. Die Stellen, wo ausgezeichnete Theologen von diesem Triumphe des Glaubens reden, können und müssen einen Sinn erhalten, welcher mit den soeben von mir aufgestellten Grundsätzen übereinstimmt. Bei einigen Gegenständen des Glaubens finden sich zwei Eigenschaften, welche sie zum Triumphe über die Vernunft befähigen: die eine ist die Unbegreiflichkeit, die andere die geringe Wahrscheinlichkeit. Aber man muß sich wohl in Acht nehmen, damit die dritte Eigenschaft zu verbinden, von der Herr Bayle spricht, und zu sagen, daß das, was man glaube,

nicht durch Gründe zu vertheidigen sei, denn das hieße die Vernunft ihrerseits in einer Weise triumphiren lassen, die den Glauben zerstören würde. Die Unbegreiflichkeit hindert uns nicht einmal, natürliche Wahrheiten zu glauben, wie wir denn z. B. — wie bereits bemerkt — die Natur der Gerüche und des Geschmacks nicht begreifen und doch durch eine Art Glauben, den wir dem Zeugnis der Sinne verdanken, überzeugt sind, daß diese sinnlichen Eigenschaften in der Natur der Dinge begründet und keine Täuschungen sind.

42. Ebenso giebt es der Wahrscheinlichkeit widerstreitende Dinge, die wir gelten lassen, sobald sie gut beglaubigt sind. Es giebt einen kleinen, aus dem Spanischen entlehnten Roman mit dem Titel: Man darf nicht alles glauben, was man sieht. Was gab es Wahrscheinlicheres als die Lüge des falschen Martin Guerre, der von der Frau und den Verwandten des wahren anerkannt wurde und selbst nach der Ankunft des letztern die Richter und die Verwandten noch lange im Zweifel erhielt? Und dennoch kam die Wahrheit schließlich an den Tag.[69]) Ebenso ist es mit dem Glauben. Ich habe bereits bemerkt, daß man der Güte und der Gerechtigkeit Gottes nur Wahrscheinlichkeiten entgegenstellen kann, die stark gegen einen Menschen zeugen würden, die aber null und nichtig werden, sobald man sie auf Gott anwendet und sie gegen die Beweise abwägt, die uns die unendliche Vollkommenheit seiner Eigenschaften verbürgen. Auf diese Weise triumphirt der Glaube über die falschen Gründe vermittelst sicherer und höherer Gründe, die uns zu seiner Annahme bewogen haben: er würde aber nicht triumphiren, wenn die entgegengesetzte Ansicht ebenso starke oder gar noch stärkere Gründe wie die, welche die Grundlage des Glaubens bilden, für sich hätte, d. h. wenn es unwiderlegliche und vollkommen beweisende Einwürfe gegen den Glauben gäbe.

43. Hier ist auch die Bemerkung am Platze, daß das, was Herr Bayle den Triumph des Glaubens nennt, zum Theil ein Triumph der beweisenden Vernunft über scheinbare und trügerische Gründe ist, die man mit Unrecht den Beweisen entgegenstellt. Denn man muß beachten, daß die Einwürfe der Manichäer der natürlichen Theologie kaum weniger widersprechen als der offenbarten. Selbst wenn man ihnen die heilige Schrift, die Erbsünde, die Gnade Gottes in Jesu Christo, die Höllenstrafen und die übrigen Glaubensartikel unserer Religion preisgäbe, würde man dadurch ihrer Einwürfe nicht ledig werden: denn man kann nicht läugnen, daß es in der Welt physisches Uebel (d. h. Leiden) und moralisches Uebel (d. h. Vergehen) giebt, und daß das physische Uebel hier auf Erden nicht immer nach Maßgabe des moralischen Uebels vertheilt ist, wie das doch die Gerechtigkeit zu fordern scheint. Es bleibt daher auch in der natürlichen Theologie die Frage bestehen, wie ein einiges, allgütiges, allweises und allmächtiges Princip das Uebel habe zulassen, und vor allem, wie es die Sünde habe gestatten und wie es sich habe entschließen können, häufig die Bösen glücklich und die Guten unglücklich zu machen.

44. Wir bedürfen aber nicht des offenbarten Glaubens, um zu wissen, daß es ein solches einiges, vollkommen gutes und weises Princip aller Dinge giebt. Die Vernunft lehrt es uns durch unfehlbare Beweise, und folglich beruhen alle Einwände, die ja dem Laufe der Dinge entnommen werden, an welchem wir Unvollkommenheiten bemerken, nur auf falschem Schein. Denn wenn wir im Stande wären, die allgemeine Harmonie zu erkennen, so würden wir einsehen, daß das, was wir zu tadeln uns versucht fühlen, aufs engste mit dem Plane zusammenhängt, der der Erwählung am würdigsten war — kurzum, wir würden sehen, und nicht bloß glauben, daß das, was Gott gemacht hat, das beste ist. Ich nenne hier

sehen das, was man a priori durch die Ursachen erkennt, und glauben das, was man nur aus den Wirkungen schließt, obgleich das eine so sicher ist wie das andere. Auch kann man hier das anwenden, was St. Paulus (2. Corinth. V, 7) sagt, daß wir nämlich im Glauben und nicht im Schauen wandeln. Denn da uns die unendliche Weisheit Gottes bekannt ist, so schließen wir, daß die Uebel, welche wir erdulden, zugelassen sein müssen, und wir schließen dies aus der Wirkung selbst oder a posteriori, d. h. weil die Uebel wirklich bestehen. Herr Bayle erkennt das auch an, und damit hätte er sich begnügen und nicht verlangen sollen, daß man nun auch das Aufhören des falschen Scheins bewirke, der dem widerstreitet. Denn das heißt die Forderung stellen, es solle keine Träume und keine optischen Täuschungen mehr geben.[70])

45. Es leidet auch keinen Zweifel, daß dieser Glaube und dies Vertrauen zu Gott, das uns seine unendliche Güte erkennen läßt und uns für die Liebe zu ihm vorbereitet, eine treffliche Uebung der christlichen Tugenden sind, wenn die göttliche Gnade in Jesu Christo diese Regungen in uns erweckt. Luther hat dies gegen Erasmus sehr richtig geltend gemacht, indem er sagt, es sei der Gipfel der Liebe, den zu lieben, der dem Fleische und dem Blute so wenig liebenswerth, so hart gegen die Elenden, so rasch zum Verdammen bereit erscheine, und das sogar wegen Uebel, wo er denen, welche sich durch falsche Gründe verblenden lassen, deren Ursache oder Mitschuldiger zu sein scheine. Man darf daher behaupten, daß der Triumph der durch die göttliche Gnade erleuchteten wahren Vernunft zugleich der Triumph des Glaubens und der Liebe ist.[71])

46. Herr Bayle scheint dies ganz anders aufgefaßt zu haben: er erklärt sich gegen die Vernunft, wo es genügt hätte, deren Mißbrauch zu tadeln. Er citirt die Worte Cottas bei Cicero, in denen behauptet wird, wenn die Vernunft ein Geschenk der Götter wäre, so wäre die Vor-

sehung wegen dieser Gabe sehr zu tadeln, weil dieselbe uns zum Schaden gereiche.[72]) Herr Bayle glaubt auch, daß die menschliche Vernunft ein zerstörendes und nicht ein aufbauendes Princip sei (Wörterbuch S. 2026, Col. 2), daß sie eine Schwärmerin sei, die nicht weiß, wo sie Halt zu machen hat, und wie eine zweite Penelope ihr eigenes Werk zerstört:

Destruit, aedificat, mutat quadrata rotundis*)

(Antwort auf die Fragen 2c., 3. Th. S. 725). Hauptsächlich aber ist er bestrebt, eine Menge von Autoritäten anzuführen, um zu zeigen, daß die Theologen aller Parteien ganz wie er den Gebrauch der Vernunft verwerfen und mit dem Schimmer derselben, der gegen die Religion geht, nur deshalb prunken, um ihn durch eine einfache Nichtanerkennung und durch alleinige Beantwortung des Schlußsatzes der ihnen entgegengestellten Beweisführung dem Glauben zu opfern. Er beginnt mit dem Neuen Testament. Christus begnügte sich, zu sagen: „Folge mir nach" (Lucas V, 27; IX, 59). Die Apostel sagten: „Glaube, so wirst du selig" (Apostelgeschichte XVI, 31). St. Paulus bekennt, daß seine Lehre dunkel sei (1. Corinth. XIII, 12), daß man nichts davon begreifen könne, wenn Gott uns nicht eine geistige Erkenntnis mittheile, und daß sie ohne das für eine Thorheit gelte (1. Corinth. II, 14). Er ermahnt die Gläubigen, gegen die Philosophie auf der Hut zu sein (Colosser II, 8) und den Streit mit dieser Wissenschaft zu vermeiden, die einige Leute um den Glauben gebracht habe.

47. Bezüglich der Kirchenväter verweist Herr Bayle auf die Sammlung der Aussprüche derselben gegen den Gebrauch der Philosophie und der Vernunft, die Herr de Launoy veranstaltet hat (De varia Aristotelis fortuna, cap. 2**), und besonders auf die von Herrn Arnauld

---

*) Sie zerstört, baut auf und wandelt das Eck'ge in Rundes. Hor. Epist. I, 1, 100.

**) Ueber die mannigfachen Schicksale des Aristoteles.

(gegen Mallet) zusammengestellten Aussprüche des heiligen Augustinus, welche besagen, daß die Rathschläge Gottes unergründlich seien, daß sie, obgleich uns unbekannt, deshalb nicht weniger gerecht seien, daß das ein tiefer Absturz sei, den man nicht ergründen könne, ohne sich der Gefahr auszusetzen, in den Abgrund zu stürzen, daß man ohne strafbare Verwegenheit das nicht dürfe erforschen wollen, was Gott habe verborgen halten wollen, daß sein Wille nicht anders als gerecht sein könne, und daß etliche, welche diese unbegreifliche Tiefe hätten ergründen wollen, in eitle Phantasien und irrthümliche, verworrene Meinungen verfallen seien.[73])

48. In gleichem Sinne haben sich die Scholastiker ausgesprochen. Herr Bayle citirt eine schöne Stelle des Cardinals Cajetan (1. part. Summ. qu. 22, art. 4). „Unser Geist," sagt dieser, „findet Ruhe, nicht in der Gewißheit der erkannten Wahrheit, sondern in der unerforschlichen Tiefe der verborgenen Wahrheit; und wie der heilige Gregorius sagt, wer hinsichtlich der Gottheit nur das glaubt, was er mit seinem Geiste ermessen kann, der verlangt nach der Idee Gottes. Gleichwohl vermeine ich nicht, daß man eins von den Dingen wegläugnen müsse, von denen wir wissen oder sehen, daß sie der Unwandelbarkeit, der Wirklichkeit, der Gewißheit, der Allumfassenheit u. s. w. Gottes zukommen, aber ich glaube, es giebt hier ein Geheimnis entweder hinsichtlich der Beziehung, die zwischen Gott und dem Ereignisse besteht, oder hinsichtlich dessen, was das Ereignis selbst mit Gottes Voraussicht verknüpft. Indem ich also erwäge, daß der Verstand unserer Seele dem Auge der Eule gleicht, finde ich nur im Nicht-Wissen Ruhe für denselben. Denn es ist sowohl für den katholischen Glauben wie für den philosophischen Glauben besser, wenn wir unsere Blindheit eingestehen, als wenn wir das für gewiß erklären, was unsern Geist nicht beruhigt, da nur die wirkliche Gewißheit ihm

Ruhe verleiht. Doch veranlaßt mich das nicht, jene Gelehrten der Ueberhebung zu beschuldigen, die mit ihrem Gestammel, so gut sie konnten, die Unveränderlichkeit und höchste und ewige Wirksamkeit des Verstandes, des Willens und der Macht Gottes durch die Unfehlbarkeit der göttlichen Wahl und des Verhältnisses Gottes zu allen Ereignissen begreiflich zu machen suchten. Nichts von alle dem thut meiner Vermuthung Abbruch, daß es eine Tiefe giebt, die uns verborgen ist." Diese Worte Cajetans sind um so mehr der Beachtung werth, als dieser Autor fähig war, den Gegenstand gründlich zu untersuchen.*)[74])

49. Die Schrift Luthers gegen Erasmus ist voll heftiger Aeußerungen gegen die, welche die offenbarten Wahrheiten dem Richterspruche unserer Vernunft unterwerfen wollen.[75]) Calvin spricht oft in demselben Tone gegen die vermessene Neugier derer, welche die Rathschläge Gottes zu ergründen suchen. Er erklärt in seiner Abhandlung über die Vorherbestimmung, daß Gott gerechte, aber uns unbekannte Ursachen gehabt habe, einen Theil der Menschen zu verwerfen. Schließlich führt Herr Bayle auch noch mehrere neuere Schriftsteller an, die sich in demselben Sinne ausgesprochen haben (Antwort auf die Fragen 2c., Kap. 161 u. flg.).

50. Aber alle diese Aussprüche und eine Unzahl ähnlicher beweisen die Unwiderleglichkeit der Einwürfe gegen

---

*) Zusatz bei Desbosses: „Nachdem ich jedoch diesen Ausspruch desselben genauer ins Auge gefaßt habe, habe ich denselben verworren gefunden, weil er die wahre Lösung des faulen Sophismas nicht zur Genüge erkannt hat und bei Erörterung der Frage von der unbedingten und der zufälligen Nothwendigkeit nicht hinlänglich einsah, daß die hypothetische oder aus der Zukünftigkeit und der Voraussicht entspringende Nothwendigkeit und folglich die unüberwindliche Unvermeidlichkeit des Zukünftigen neben der Freiheit der Wahl und der Gerechtigkeit der Belohnungen und Strafen bestehen könne: diesen Fragen wird jedoch hier mehr als reichlich Genüge gethan werden, hoffe ich."

den Glauben, die Herr Bayle im Auge hat, durchaus nicht. Allerdings sind die Rathschlüsse Gottes unergründlich, aber es giebt keine unwiderleglichen Einwürfe, die zu dem Schluß führen könnten, daß sie ungerecht seien. Was bei Gott Ungerechtigkeit und am Glauben Thorheit zu sein scheint, scheint dies eben nur. Der berühmte Ausspruch Tertullians (De carne Christi*): „Mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile,"**) ist ein witziger Einfall, der nur auf den Anschein von Widersinnigkeit bezogen werden darf.76) In der Schrift Luthers vom knechtischen Willen giebt es ähnliche, so wenn er z. B. in Kapitel 174 sagt: „Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans."***) Das heißt, gemäßigter ausgedrückt: Wenn du es billigst, daß Gott denen die ewige Seligkeit verleiht, die nicht besser sind als die andern, so darfst du es auch nicht mißbilligen, wenn er die verläßt, die nicht schlechter sind als die andern. Und um zu erkennen, daß Luther hier nur von der anscheinenden Ungerechtigkeit spricht, braucht man nur folgende Worte in der nämlichen Schrift zu beachten: „Bei allem übrigen erkennen wir in Gott eine höchste Majestät an, nur bei der Gerechtigkeit wagen wir Einwendungen zu machen und wollen nicht einstweilen (tantisper) glauben, daß er gerecht sei, obschon er uns versprochen hat, daß die Zeit kommen wird, wo sein Ruhm offenbar und alle Menschen deutlich erkennen werden, daß er gerecht war und ist."

51. Auch findet man, daß die Kirchenväter, wenn sie sich in Erörterungen einließen, die Vernunft nicht einfach

---

*) Vom Leibe Christi.

**) Daß Gottes Sohn gestorben ist, ist glaublich, weil es widersinnig ist, und daß der begrabene wieder auferstand, ist gewiß, weil es unmöglich ist.

***) Wenn es dir gefällt, daß Gott die Unwürdigen krönt, darf es dir auch nicht mißfallen, daß er die Unschuldigen verdammt.

verworfen haben. Sie bestrebten sich bei ihrem Kampfe gegen die Heiden gewöhnlich, darzulegen, wie sehr das Heidenthum der Vernunft widerstreite, und wie sehr das Christenthum auch in dieser Hinsicht den Vortheil für sich habe. Origenes hat dem Celsus gezeigt, wie vernünftig das Christenthum ist, und warum die Mehrzahl der Christen dennoch ohne Prüfung glauben soll. Celsus hatte sich über das Verfahren der Christen lustig gemacht, „die," sagte er, „weder deine Gründe hören, noch für das, was sie glauben, Gründe angeben wollen und sich damit begnügen, dir zu sagen: Prüfe nicht, sondern glaube, oder auch: Dein Glaube wird dir helfen, und die als Grundsatz festhalten, daß die Weisheit dieser Welt ein Uebel sei" 77)

52. Origenes antwortet darauf sehr gewandt (Buch I, Kap. 2) und in einer Weise, die mit den oben von uns aufgestellten Principien übereinstimmt. Er sagt nämlich, daß die Vernunft, weit entfernt, dem Christenthum entgegen zu sein, vielmehr dieser Religion als Grundlage diene und die, welche die Prüfung vornehmen können, zur Annahme derselben bewegen wird. Da aber nur wenige Menschen fähig seien, zu prüfen, so genüge für die Allgemeinheit das himmlische Geschenk eines nackten Glaubens, der zum Guten führt. „Wenn es möglich wäre," sagt er, „daß alle Menschen von ihren täglichen Geschäften abließen und sich dem Studium und dem Nachdenken hingäben, so brauchte man nicht nach einem andern Mittel zu suchen, um sie zur Annahme der christlichen Religion zu bewegen. Denn, ohne jemand zu nahe zu treten" — er giebt hiermit zu verstehen, daß die heidnische Religion widersinnig sei, will es aber nicht ausdrücklich sagen — „man findet in ihr nicht weniger Wahrheit und strenge Genauigkeit als anderswo, sowohl bei der Erörterung ihrer Glaubenssätze, als auch bei der Erläuterung der räthselhaften Aussprüche ihrer Propheten, der Erklärung der

Gleichnisse ihrer Evangelien und einer Unzahl anderer geschehener oder symbolisch angeordneter Dinge.[78]) Da aber die Erfordernisse des Lebens und die Schwächen der Menschen nur einer sehr geringen Anzahl von Personen die Hinwendung zum Studium gestatten, was konnte man da für ein besseres Mittel zum Vortheil der übrigen Welt auffinden als das, welches Christus zur Bekehrung der Völker anzuwenden geboten hat? Und ich wünschte wohl, daß man mir in Bezug auf die große Zahl derer, welche glauben und sich dadurch aus dem Schlamme des Lasters emporgerafft haben, in das sie vorher versunken waren — daß man mir in Bezug auf diese sage, ob es besser sei, in dieser Weise seine Sitten geändert und sein Leben gebessert zu haben, indem man ohne weitere Prüfung glaubte, daß es für die Sünden Strafen und für die guten Thaten Belohnungen gebe, oder ob es besser sei, mit seiner Bekehrung gewartet zu haben, bis man die Grundlagen dieser Dogmen nicht bloß einfach geglaubt, sondern sorgfältig geprüft haben würde? Es leidet keinen Zweifel, daß bei Befolgung dieser letztern Methode nur sehr wenige dahin gelangen würden, wohin ihr einfacher und aller Zuthaten barer Glaube sie führt, sondern daß die meisten in ihren Lastern verharren würden."

53. Herr Bayle nimmt — in der Erklärung betreffs der Einwürfe der Manichäer am Ende der zweiten Ausgabe seines Wörterbuchs — diese Worte, in denen Origenes hervorhebt, daß die Religion bei der Prüfung ihrer Dogmen stichhaltig ist, in dem Sinne, als ob sie sich nicht auf die Philosophie, sondern nur auf die strenge Genauigkeit bei der Feststellung der Autorität und des wahren Sinns der heiligen Schrift bezögen. Diese Einschränkung wird aber durch nichts bestätigt. Origenes schrieb gegen einen Philosophen, der dieselbe nicht anerkannt haben würde, und es scheint, dieser Kirchenvater hat hervorheben wollen, daß man bei den Christen nicht weniger genau sei als bei

den Stoikern und einigen andern Philosophen, die ihre Lehre sowohl durch die Vernunft, als auch durch die Autoritäten begründeten, wie z. B. Chrysippos that, der seine Philosophie sogar in den Symbolen des heidnischen Alterthums auffand.[79])

54. Celsus macht an selber Stelle noch eine andere Bemerkung gegen die Christen. „Wenn sie," sagt er, „sich für gewöhnlich hinter ihr Prüfe-nicht-sondern-glaube verschanzen, so müssen sie mir wenigstens die Dinge angeben, welche ich glauben soll." Darin hat er ohne Zweifel recht, und dieser Einwurf geht gegen die, welche sagen, Gott sei gut und gerecht, dabei aber behaupten, daß wir keinen Begriff von der Güte und Gerechtigkeit haben, wenn wir ihm diese Vollkommenheiten beilegen. Allein man darf nicht das verlangen, was ich adäquate Vorstellungen nenne, Vorstellungen, die nichts enthalten, was nicht klar ist, da selbst die sinnlichen Eigenschaften, wie die Hitze, das Licht, die Süßigkeit, uns keine solchen Vorstellungen zu geben vermögen. Daher gebe ich auch zu, daß die Mysterien erklärt werden können, aber diese Erklärung ist unvollkommen. Es genügt, daß wir eine auf Analogien beruhende Einsicht in ein Mysterium wie z. B. die Dreieinigkeit und die Fleischwerdung haben, damit wir, indem wir sie annehmen, nicht völlig sinnlose Worte aussprechen: aber es ist nicht nothwendig, daß die Erklärung so weit gehe, wie es wohl zu wünschen wäre, d. h. daß sie bis zum Begriff und zum Wie ginge.[80])

55. Es erscheint daher seltsam, daß Herr Bayle (im 3. Th. der Réponse aux Quest. etc., S. 1062 und 1140) den Richterstuhl der gemeinen Vorstellungen verwirft, als ob man die Vorstellung von der Güte nicht zu Rathe ziehen dürfte, wenn man den Manichäern antwortet, während er selbst sich in seinem Wörterbuche ganz anders ausgesprochen hatte. Und es ist wohl auch nothwendig, daß die, welche über die Frage streiten, ob es ein einziges,

allgütiges, oder ob es zwei Principien, ein gutes und ein böses, gebe, über die Bedeutung der Worte **gut** und **böse** einig sind. Wir verstehen, was unter Verbindung gemeint ist, wenn man von der Verbindung eines Körpers mit einem andern, einer Substanz mit ihrem Accidenz, eines Subjects mit seinem Prädicate, des Ortes mit dem beweglichen Körper, der Handlung mit der Kraft spricht; wir verstehen es auch einigermaßen, wenn wir von der Verbindung der Seele mit dem Körper sprechen, um eine einzige Person daraus zu bilden. Denn obgleich ich nicht behaupte, daß die Seele die Gesetze des Körpers, noch der Körper die der Seele ändere, und ich, um dieser Störung auszuweichen, die vorherbestimmte Harmonie aufgestellt habe, beharre ich doch dabei, daß eine wahre Verbindung zwischen Seele und Körper anzunehmen sei, eine Verbindung, die daraus ein Unterliegendes macht. Diese Verbindung ist metaphysisch, während die Verbindung durch Einwirkung physisch sein würde.[81]) Wenn wir jedoch von einer Verbindung des göttlichen Worts mit der menschlichen Natur reden, so müssen wir uns mit einer auf Analogie beruhenden Kenntnis begnügen, wie der Vergleich mit der Verbindung zwischen Seele und Körper sie uns zu bieten vermag, uns im übrigen aber auf die Behauptung beschränken, daß die Fleischwerdung die engste Verbindung sei, welche zwischen Geschöpf und Schöpfer bestehen könne, und weiter brauchen wir nicht zu gehen.[82])

56. Das Nämliche ist bei andern Mysterien der Fall, wo maßhaltende Geister stets eine Erklärung finden werden, die zum Glauben ausreicht, nie aber eine, wie das Begreifen sie erfordert. Es genügt uns ein gewisses **Was** (τί ἐστι), das **Wie** (πῶς) aber überschreitet unsern Verstand und ist uns nicht nothwendig. Man kann von den Erklärungen der Mysterien, die hier und da vorgebracht werden, dasselbe sagen, was die Königin von Schweden

auf einer Medaille von der Krone sagte, die sie niedergelegt hatte: Non mi bisogna, e non mi basta.*)

Ebenso wenig haben wir nöthig, wie ich bereits bemerkte, die Mysterien a priori zu beweisen oder den Grund dafür anzugeben: es genügt, daß die Sache so ist (τὸ ὅτι), wenn wir auch das Warum (τὸ διότι) nicht kennen, das Gott sich allein vorbehalten hat.[83]) Die folgenden Verse, welche Joseph Scaliger darüber gedichtet hat, sind ebenso schön wie berühmt:

Ne curiosus quaere causas omnium,
Quaecumque libris vis Prophetarum indidit
Afflata caelo, plena veraci Deo:
Nec operta sacri supparo silentii
Irrumpere aude, sed pudenter praeteri.
Nescire velle, quae Magister optimus
Docere non vult, erudita inscitia est.**)

Herr Bayle, der diese Verse anführt (Rép. aux Quest. etc. Th. 3, S. 1055), vermuthet allem Anschein nach mit Recht, daß Scaliger sie gelegentlich des Streites zwischen Arminius und Gomarus geschrieben habe. Ich glaube, Herr Bayle hat sie aus dem Gedächtnis citirt, denn er sagt sacrata statt afflata.***) Dagegen ist prudenter statt pudenter (klug statt schamhaft d. h. bescheiden), welches der Vers verlangt, offenbar ein Druckfehler.[84])

---

*) Ich brauche sie nicht, und sie genügt mir nicht.

**) Forsche nicht neugierig nach den Ursachen von allem
Und welche Gewalt den Büchern der Propheten gegeben ward,
Eine Gewalt, die vom Himmel eingehaucht und voll vom wahrhaftigen Gott ist,
Noch wage in die mit dem Schleier heiligen Schweigens bedeckten Geheimnisse
Einzudringen, sondern gehe schamhaft vorüber.
Nicht wissen zu wollen, was der beste Gebieter
Nicht lehren will, ist kenntnisreiche Unkenntnis.

***) Geweiht statt eingehaucht.

57. Der in diesen Versen enthaltene Rath ist der beste, den es giebt, und Herr Bayle sagt daher mit Recht (S. 729), „daß diejenigen, welche behaupten, das Verhalten Gottes in Bezug auf die Sünde und die Folgen der Sünde enthalte nichts, was sie nicht zu begründen vermöchten, sich auf Gnade und Ungnade ihrem Gegner in die Hände geben." Aber er hat nicht Recht, wenn er hier zwei äußerst verschiedene Dinge, nämlich eine Sache begründen und eine Sache gegen die Einwürfe aufrecht erhalten, mit einander verbindet, wie er thut, indem er sogleich hinzufügt: „Sie sind genöthigt, ihm" — d. h. dem Gegner — „überall zu folgen, wohin er sie führen will, und würden schmählich zurückweichen und um Pardon bitten, wenn sie einräumten, daß unser Geist zu schwach ist, um alle Einwürfe eines Philosophen genügend zu lösen."

58. Es scheint hier nach Herrn Bayle, als ob begründen weniger sei als auf die Einwürfe antworten, da er demjenigen, der das erstere unternimmt, droht, daß er damit die Verpflichtung einginge, auch das letztere zu unternehmen. Es findet aber gerade das Gegentheil statt: ein Vertheidiger (respondens*) ist nicht verpflichtet, seine These zu rechtfertigen, sondern nur verpflichtet, den Einwürfen eines Gegners Genüge zu thun. Ein Vertheidiger vor Gericht braucht (in der Regel) sein Recht nicht zu beweisen oder seine Besitztitel vorzulegen, sondern ist nur verpflichtet, auf die Gründe des Klägers zu antworten. Ich habe mich daher hundertfach gewundert, daß ein so sorgfältiger und scharfsinniger Autor wie Herr Bayle hier so häufig Dinge mit einander vermengt, die so verschieden sind wie diese drei Thätigkeiten der Vernunft: das Begreifen, das Beweisen und das Antworten auf die Einwürfe, gerade als ob beim Gebrauche der Vernunft in der

*) Der Antwortende.

Theologie das eine so viel werth wäre wie das andere. So sagt er z. B. in den nachgelassenen Gesprächen zwischen Maximus und Themistius (S. 73): „Keinen Grundsatz hat Herr Bayle öfter und schärfer betont als den, daß die Unbegreiflichkeit eines Dogmas und die Unwiderleglichkeit der dagegen vorgebrachten Einwürfe kein giltiger Grund sind, dasselbe zu verwerfen.“ Hinsichtlich der Unbegreiflichkeit mag dies gelten, nicht aber hinsichtlich der Unwiderleglichkeit. Denn das hieße behaupten, daß ein unwiderleglicher Grund gegen einen Satz kein rechtmäßiger Grund für dessen Verwerfung sei, denn was für einen andern rechtmäßigen Grund zur Verwerfung einer Ansicht könnte es geben, wenn ein unwiderleglicher Gegengrund kein solcher ist? Und welches Mittel bliebe uns dann, um die Unrichtigkeit oder gar Widersinnigkeit irgend einer Meinung zu beweisen?*)

59. Hier wird auch die Bemerkung am Platze sein, daß derjenige, welcher eine Sache a priori beweist, sie durch die bewirkende Ursache begründet, und wer dergleichen Gründe in genauer und hinreichender Weise aufzustellen vermag, ist auch im Stande, die Sache zu begreifen. Eben

---

*) Zusatz: „Daher lehrt auch der heilige Thomas (parte I. Summae qu. 1. art. 8), daß dem Gegner, der keine Offenbarung anerkennt, die Glaubenssätze nicht durch Gründe bewiesen werden können, sondern daß hier nur das Mittel bleibt, die Gründe zu widerlegen, die jener gegen den Glauben beibringt. ‚Denn da der Glaube‘, sagt er, ‚auf unfehlbarer Wahrheit beruht, vom Wahren das Gegentheil zu beweisen aber unmöglich ist, so erhellt, daß die gegen den Glauben aufgestellten Beweisführungen keine Beweise, sondern lösliche Gegengründe sind‘. Und so unterscheidet er sehr richtig, erstens zwischen der Beweisführung aus Annahmen und der Lösung der Einwürfe und zweitens zwischen überzeugenden Beweisen und nur wahrscheinlichen Beweismitteln. Denn, wie Cajetanus zu dieser Stelle bemerkt, ‚gegen die unfehlbare Wahrheit kann es keinen beweisenden Grund geben‘.“

deshalb haben schon die scholastischen Theologen den Raymundus Lullius getadelt, daß er es unternommen habe, die Dreieinigkeit durch die Philosophie zu beweisen. Man findet diesen vermeintlichen Beweis in seinen Werken, und als Bartholomäus Keckermann, ein berühmter reformirter Schriftsteller, hinsichtlich desselben Mysteriums einen ähnlichen Versuch machte, wurde er von verschiedenen neuern Theologen nicht weniger getadelt. Man wird also diejenigen tadeln, die dies Mysterium begründen und begreiflich machen wollen, hingegen aber die loben, welche sich bemühen, es gegen die Einwürfe der Gegner aufrecht zu erhalten.[85])

60. Ich habe bereits erwähnt, daß die Theologen in der Regel zwischen dem was über der Vernunft und dem was gegen die Vernunft ist, unterscheiden. Für über der Vernunft gilt ihnen das, was man nicht begreifen, und wofür man nicht den Grund angeben kann. Gegen die Vernunft aber wird jede Ansicht sein, die durch unwiderlegliche Gründe bestritten wird, und deren Gegentheil auf genaue und zuverlässige Weise bewiesen werden kann. Sie räumen demnach ein, daß die Mysterien über der Vernunft sind, gestehen aber nicht zu, daß sie gegen dieselbe sind. Der englische Verfasser einer scharfsinnigen, aber vielfach getadelten Schrift mit dem Titel: Christianity not mysterious*) hat diese Unterscheidung zu bestreiten versucht, allein es scheint mir, daß er ihr keinen Abbruch gethan hat.[86]) Auch Herr Bayle ist nicht ganz mit dieser üblichen Unterscheidung einverstanden. Er spricht sich darüber folgendermaßen aus (Rép. aux Quest. d'un Prov., Kap. 158). Zuerst unterscheidet er (S. 998) mit Herrn Saurin zwischen zwei Thesen, nämlich erstens: „alle Dogmen des Christenthums vertragen sich mit der Vernunft;"

---

*) Das Christenthum ohne Mysterien.

und zweitens: „die menschliche Vernunft erkennt, daß sie sich mit der Vernunft vertragen.“ Die erste These läßt er gelten, die zweite läugnet er. Ich bin derselben Ansicht, wenn man unter den Worten: ein Dogma vertrage sich mit der Vernunft, versteht, daß es möglich sei, den Grund davon anzugeben oder das Wie durch die Vernunft zu erklären, denn Gott würde das ohne Zweifel thun können, aber nicht wir. Dagegen meine ich, muß man beide Thesen bejahen, wenn man unter erkennen, daß ein Dogma sich mit der Vernunft verträgt, versteht, daß wir nöthigenfalls zeigen können, daß kein Widerspruch zwischen jenem Dogma und der Vernunft bestehe, indem wir die Einwürfe derer widerlegen, welche behaupten, daß dies Dogma eine Widersinnigkeit sei.

61. Herr Bayle drückt sich hier in einer Weise aus, die durchaus nicht genügt. Er erkennt ganz richtig an, daß unsere Mysterien der höchsten und allumfassenden Vernunft, wie sie im göttlichen Verstande enthalten ist, oder der Vernunft überhaupt gemäß sind, aber er bestreitet, daß sie mit dem Theile der Vernunft übereinstimmen, dessen sich der Mensch zur Beurtheilung der Dinge bedient. Da jedoch dieser Theil der Vernunft, den wir besitzen, ein Geschenk Gottes ist und in dem natürlichen Lichte besteht, das uns inmitten der Verderbnis geblieben, so stimmt dieser Theil mit dem Ganzen überein und unterscheidet sich von dem Theile, der in Gott ist, nur wie ein Tropfen vom Ocean oder vielmehr wie das Endliche vom Unendlichen. Daher können die Mysterien diesen Theil der Vernunft wohl übersteigen, aber sie können ihm nie widerstreiten. Man kann sich nicht mit einem Theile in Widerspruch befinden, ohne mit dem Ganzen in Widerspruch zu sein: was einem Lehrsatze des Euklid widerspricht, widerspricht den Grundlagen des Euklid. Was in uns den Mysterien widerspricht, ist nicht die Vernunft, nicht das natürliche Licht: d. h. die Verknüpfung der Wahrheiten,

sondern die Verderbtheit, der Irrthum oder das Vorurtheil, die Finsternis.

62. Herr Bayle ist auch (S. 1002) nicht mit der Ansicht Josua Stegmanns und des Herrn Turretin einverstanden, zweier protestantischer Theologen, welche lehren, daß die Mysterien nur der verderbten Vernunft widersprechen. Er fragt spöttisch, ob unter der rechten Vernunft vielleicht die eines orthodoxen Theologen und unter der verderbten die eines Ketzers zu verstehen sei, und wendet dann ein, daß die Erkenntnis des Mysteriums der Dreieinigkeit in der Seele Luthers nicht größer gewesen sei als in der Seele Socins. Da aber, wie Herr Descartes sehr richtig bemerkt hat, der gesunde Verstand allen als Erbtheil gegeben worden ist, so muß man annehmen, daß sowohl die Rechtgläubigen wie die Ketzer damit begabt sind. Die rechte Vernunft ist eine Verkettung von Wahrheiten, die verderbte Vernunft ist mit Vorurtheilen und Leidenschaften vermengt. Und um die eine von der andern zu trennen, braucht man nur der Ordnung gemäß zu Werke zu gehen, keinen Satz ohne Beweis gelten zu lassen und keinen Beweis anzuerkennen, der nicht in richtiger Form nach den alltäglichsten Regeln der Logik gebildet ist. Eines andern Kriteriums oder Schiedsrichters bedarf es in Sachen der Vernunft nicht. Und nur weil man diese Erwägung unbeachtet gelassen, hat man den Skeptikern Blößen gegeben, so daß sogar in der Theologie François Veron und einige andere, die den Streit mit den Protestanten bis zur Spitzfindigkeit trieben, sich blindlings dem Skepticismus in die Arme warfen, um zu zeigen, daß es unumgänglich nothwendig sei, einem unfehlbaren äußern Richter sich zu unterwerfen, womit sie allerdings bei den einsichtigern Leuten und selbst ihrer eigenen Partei keine Billigung gefunden haben. Calixtus und Daillé haben gebührendermaßen darüber gespottet, und Bellarmin hat ganz anders geurtheilt.[87])

63. Wir kommen nun zu dem, was Herr Bayle (S. 999) über die Unterscheidung sagt, um die es sich hier handelt. „Es scheint mir,“ sagt er, „daß sich bei der berühmten Unterscheidung zwischen den Dingen, die über der Vernunft, und denen, die gegen die Vernunft sind, eine Zweideutigkeit eingeschlichen hat. Die Mysterien des Evangeliums sind über der Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft, pflegt man zu sagen. Ich glaube nun, daß man dem Worte Vernunft im ersten Theile dieses Satzes nicht denselben Sinn beilegt wie im zweiten, und zwar daß man im ersten Theile darunter die Vernunft des Menschen oder die Vernunft in concreto, im zweiten dagegen darunter die Vernunft überhaupt oder die Vernunft in abstracto versteht. Denn vorausgesetzt, daß man darunter ausschließlich die Vernunft überhaupt oder die höchste Vernunft, die allumfassende Vernunft, wie sie in Gott ist, verstände, so ist es in gleichem Grade wahr, daß die Mysterien des Evangeliums weder über der Vernunft noch gegen die Vernunft sind. Wenn man aber in beiden Theilen jenes Satzes die menschliche Vernunft darunter versteht, so sehe ich die Begründung des fraglichen Unterschieds nicht recht ein, denn selbst die Rechtgläubigsten räumen ein, daß wir von der Uebereinstimmung unserer Mysterien mit den Grundsätzen der Philosophie keine Kenntnis haben. Daher scheint es uns, daß sie nicht mit unserer Vernunft übereinstimmen. Was uns aber nicht mit unserer Vernunft übereinzustimmen scheint, scheint uns derselben zu widersprechen, ebenso wie das, was uns nicht mit der Wahrheit übereinzustimmen scheint, uns gegen die Wahrheit zu sein scheint: weshalb sollte man also nicht in gleicher Weise sagen, daß die Mysterien gegen unsere schwache Vernunft sind, wie daß sie über unserer schwachen Vernunft sind?“ Ich erwidere darauf, wie ich bereits oben gethan habe, daß V e r n u n f t hier die Verknüpfung der Wahrheiten ist, die wir vermöge des natürlichen Lichts

erkennen, und in diesem Sinne ist jenes allgemein anerkannte Axiom wahr und frei von jeder Zweideutigkeit. Die Mysterien übersteigen unsere Vernunft, denn sie enthalten Wahrheiten, die nicht in dieser Verknüpfung mit einbegriffen sind, aber sie sind nicht gegen unsere Vernunft und widersprechen keiner von den Wahrheiten, zu denen jene Verknüpfung uns führen kann. Es handelt sich also hier nicht um die allumfassende Vernunft, die in Gott ist, sondern um die unsere. Was ferner die Frage betrifft, ob wir die Uebereinstimmung der Mysterien mit unserer Vernunft kennen, so erwidere ich darauf, daß wir wenigstens nie eine Nicht-Uebereinstimmung oder einen Gegensatz zwischen den Mysterien und der Vernunft erkennen: und da wir den vermeintlichen Gegensatz immer zu heben vermögen, so wird man, wenn man dies den Glauben mit der Vernunft versöhnen oder vereinen oder die Uebereinstimmung beider erkennen nennt, sagen müssen, daß wir diese Uebereinstimmung und Harmonie zu erkennen vermögen Wenn jedoch die Uebereinstimmung auf einer vernunftgemäßen Erklärung des Wie beruht, vermögen wir sie nicht zu erkennen.

64. Herr Bayle entnimmt vom Beispiele des Gesichtssinnes noch einen andern geistreichen Einwurf. „Wenn ein viereckiger Thurm," sagt er, „uns aus der Ferne rund erscheint, so bekunden unsere Augen klar und deutlich nicht nur, daß sie nichts Viereckiges an dem Thurme bemerken, sondern auch daß sie eine runde Gestalt an demselben wahrnehmen, die mit der viereckigen Gestalt unverträglich ist. Man kann demnach behaupten, daß die Wahrheit, in diesem Falle also die viereckige Gestalt, nicht nur über, sondern auch gegen das Zeugnis unseres schwachen Gesichtsinns ist." Man muß einräumen, daß diese Bemerkung richtig ist, und obgleich der Schein der Rundung lediglich eine Folge des Wegfalls des Scheins der Ecken ist, der durch die Entfernung verschwindet, so bleibt es doch immerhin wahr, daß das Runde und das Vier-

eckige entgegengesetzte Dinge sind. Ich entgegne daher auf diesen Einwurf, daß die Wahrnehmungen der Sinne, selbst wenn diese alles leisten, was von ihnen abhängt, oft der Wahrheit widerstreiten. Bei der Fähigkeit, folgerichtig zu urtheilen, ist dies, wenn jene Fähigkeit ihre Schuldigkeit thut, dagegen nicht der Fall, da eine sorgfältige und genaue Schlußfolgerung nichts anderes als eine Verknüpfung von Wahrheiten ist. Und was nun den Gesichtssinn im besondern betrifft, so ist dabei zu beachten, daß es noch andere falsche Erscheinungen giebt, die nicht von der Schwäche unserer Augen und dem, was durch die Entfernung verschwindet, sondern von der Natur des Sehens selbst herrühren, so vollkommen das letztere auch sein mag. Daher kommt es z. B., daß der Kreis, von der Seite gesehen, sich in jene Art von Oval verwandelt, welches die Geometer Ellipse nennen, und zuweilen sogar wie eine Parabel oder Hyperbel oder gar als gerade Linie erscheint, wie der Ring des Saturn zeigt.

65. Streng genommen, täuschen uns die äußern Sinne nicht. Es ist vielmehr unser innerer Sinn, der uns häufig zu voreiligen Schlüssen verleitet, und das findet sich auch bei den Thieren, wie denn z. B. ein Hund sein Spiegelbild im Wasser anbellt. Die Thiere ziehen nämlich Folgerungen aus der sinnlichen Wahrnehmung, die einigermaßen den Vernunft-Schlüssen ähneln und sich auch im innern Sinne der Menschen finden, wenn diese rein empirisch verfahren. Doch thun die Thiere nichts, was uns zu der Ansicht zwingen könnte, sie besäßen etwas, das im eigentlichen Sinne Folgerungs-Vermögen genannt zu werden verdiente,*) wie ich an anderer Stelle gezeigt habe![88]) Wenn nun der Verstand die falsche Angabe des innern Sinns benutzt und weiter ver-

*) Zusatz: „D. h. wobei das Vermögen der Folgerung sich nicht auf die bloße Erfahrung, sondern auf die Vernunft stützt.“

folgt — wie der berühmte Galilei z. B. glaubte, der Saturn habe zwei Henkel — so täuscht er sich durch das Urtheil, das er über den vom Schein gemachten Eindruck fällt, und folgert daraus mehr, als der Schein andeutet. Denn der von den Sinnen erfaßte Schein sichert uns ebenso wenig die Wahrheit der Dinge unbedingt zu wie der Traum. Wir selbst täuschen uns vielmehr durch den Gebrauch, den wir vom Scheine machen, d. h. durch unsere Folgerungen. Wir lassen uns nämlich durch wahrscheinliche Gründe täuschen und sind zu der Ansicht geneigt, daß die Erscheinungen, welche wir häufig mit einander verknüpft gefunden haben, es immer sind. Da es sich nun gewöhnlich trifft, daß das, was ohne Ecken erscheint, auch wirklich keine hat, so glauben wir sehr leicht, daß dies immer der Fall sei. Ein solcher Irrthum ist verzeihlich und zuweilen unvermeidlich, wenn es auf schnelles Handeln ankommt und daher das Wahrscheinlichste gewählt werden muß. Wenn wir aber Muße und Zeit zur Sammlung haben, begehen wir einen Fehler, wenn wir das für gewiß nehmen, was es nicht ist. Der Schein ist also häufig gegen die Wahrheit, unsere logischen Schlüsse aber, wenn sie richtig sind und den Regeln der Kunst der Schlußfolgerung entsprechen, sind es nie. Wenn man unter Vernunft im allgemeinen die Fähigkeit, gut oder schlecht zu schlußfolgern, verstände, so würde ich einräumen, daß sie uns täuschen könnte und uns in der That täusche, und daß der von unserm Verstande erfaßte Schein oft ebenso trügerisch sei wie der von den Sinnen erfaßte — hier aber handelt es sich um die Verknüpfung der Wahrheiten und um regelrechte Einwürfe, und in diesem Sinne ist es unmöglich, daß die Vernunft uns täusche.[89])

66. Aus dem eben Gesagten ist auch zu ersehen, daß Herr Bayle dem Ueber-der-Vernunft-sein eine zu umfassende Bedeutung giebt, als ob es auch die Unwiderleglichkeit der Einwürfe in sich schlösse, denn nach ihm „kann die Philo-

sophie, sobald ein Dogma über der Vernunft ist, dasselbe weder erklären, noch begreifen, noch auf die gegen dasselbe streitenden Einwände antworten" (Rép. aux Quest. etc., Kap. 130, Th. 3, S. 652). Was das Begreifen betrifft, so stimme ich bei, dagegen habe ich bereits gezeigt, daß die Mysterien eine Erklärung der Worte annehmen, die nothwendig ist, damit sie nicht sine mente soni*) seien, Worte, die nichts bedeuten, und habe auch dargethan, daß man nothwendigerweise den Einwürfen müsse begegnen können, da sonst der Satz verworfen werden müsse.

67. Herr Bayle citirt Theologen, welche die Unwiderleglichkeit der Einwürfe gegen die Mysterien anzuerkennen scheinen. Einer der hauptsächlichsten ist Luther. Aber ich habe bereits in Paragraph 12 dieser Abhandlung gelegentlich der Stelle, wo er zu sagen scheint, daß die Philosophie der Theologie widerspreche, darauf geantwortet. Es giebt noch eine andere Stelle (De servo arbitrio, c. 246), wo Luther sagt, die anscheinende Ungerechtigkeit Gottes werde durch Gründe bewiesen, welche vom Unglück der Guten und dem Glück der Schlechten hergenommen werden, und worauf weder die Vernunft noch das natürliche Licht etwas entgegnen könnten (argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturae potest resistere). Ein wenig weiter unten aber giebt er zu erkennen, daß er das nur von denen meint, welche nichts von einem jenseitigen Leben wissen, denn er fügt dort hinzu, daß ein kleines Wörtchen des Evangeliums diese Schwierigkeit beseitige, indem es uns lehre, daß es noch ein anderes Leben giebt, in welchem jeder seinen Lohn und seine Strafe finden wird, wenn das nicht schon hier auf Erden geschehen ist. Jener Einwurf ist also nichts weniger als unwiderleglich, und man könnte sogar ohne das Evangelium auf diese Antwort kommen.[90]) Herr Bayle

---

*) Töne ohne Sinn.

führt auch (Rép. au Provincial, Th. 3, S. 652) noch einen Ausspruch von Martin Chemnitz an, der von Vedelius getadelt und von Johannes Musäus vertheidigt worden ist: der berühmte Theologe scheint an jener Stelle klar und unumwunden zu sagen, daß es im Worte Gottes Wahrheiten gebe, die nicht allein über der Vernunft, sondern auch gegen die Vernunft seien. Diese Stelle darf jedoch nur von den Principien der mit der Ordnung der Natur übereinstimmenden Vernunft verstanden werden, wie auch Musäus sie erklärt.[91])

68. Allerdings findet Herr Bayle dennoch einige Autoritäten, die ihm günstig sind. Eine der bedeutendsten ist Herr Descartes. Dieser große Mann sagt ausdrücklich (Th. I seiner Principien, §. 41), daß wir uns ohne jede Mühe aus der Schwierigkeit befreien können — die uns nämlich hinsichtlich der Vereinbarung der Freiheit unseres Willens mit der Anordnung der ewigen Vorsehung Gottes aufstoßen möchte — „wenn wir beachten, daß unser Denken endlich ist, und daß das Wissen und die Allmacht Gottes, durch welche er alles, was ist oder sein kann, nicht allein von Ewigkeit her gekannt, sondern auch gewollt hat, unendlich sind. Daher haben wir wohl Einsicht genug, um zu wissen, daß diese Macht und dies Wissen in Gott sind, aber nicht Fassungskraft genug, um deren Umfang so zu begreifen, daß wir wissen könnten, auf welche Weise sie die Handlungen der Menschen völlig frei und unbestimmt lassen. Doch dürfen die Macht und das Wissen Gottes uns nicht an der Ueberzeugung hindern, daß wir einen freien Willen haben, denn wir thäten unrecht, wenn wir an dem zweifelten, was wir innerlich wahrnehmen, und dessen Existenz in uns wir aus Erfahrung kennen, da wir auch kein anderes Ding begreifen, das wir als seiner Natur nach unbegreiflich kennen."

69. Dieser Ausspruch des Herrn Descartes, an welchem seine Anhänger festhalten (denen es überhaupt selten

beikommt, seine Behauptungen zu bezweifeln), hat mich stets befremdet. Er begnügt sich nicht, zu sagen, daß er für seine Person kein Mittel wisse, diese beiden Lehrsätze mit einander in Uebereinstimmung zu bringen, sondern stellt für das ganze Menschengeschlecht und sogar für alle vernünftigen Creaturen dasselbe Gesetz auf. Konnte er gleichwohl ohne Kenntnis davon sein, daß es unmöglich einen unwiderleglichen Einwand gegen die Wahrheit geben kann?[92]) Denn ein solcher Einwand scheint nur eine nothwendige Verkettung anderer Wahrheiten zu sein, deren Endergebnis dann dem als wahr behaupteten Satze widersprechen würde, so daß es folglich einen Widerspruch zwischen den Wahrheiten gäbe, was doch die größte Widersinnigkeit ist. Ueberdies hat unser Geist, obgleich er endlich ist und das Unendliche nicht begreifen kann, trotzdem Beweise bezüglich des Unendlichen, deren Stärke oder Schwäche er einsieht — warum sollte er also nicht die Stärke oder Schwäche der Einwürfe einsehen? Und da die Macht und die Weisheit Gottes unendlich sind und alles umfassen, so ist kein Grund vorhanden, ihre Ausdehnung zu bezweifeln. Ferner fordert Herr Descartes, indem er will, daß die Handlungen der Menschen völlig unbestimmt seien, was nie der Fall ist, eine Freiheit, deren man gar nicht bedarf. Endlich meint auch Herr Bayle, daß jene Erfahrung oder jenes innere Gefühl unserer Unabhängigkeit, auf welche Herr Descartes den Beweis für unsere Freiheit stützt, dieselbe nicht beweist, weil daraus, daß wir die Ursachen, von denen wir abhangen, nicht bemerken, noch nicht folgt, daß wir unabhängig sind. Doch davon werden wir noch an gehöriger Stelle reden.

70. Herr Descartes scheint auch an einer Stelle seiner Principien zu gestehen, daß es unmöglich sei, auf die Schwierigkeiten hinsichtlich der unendlichen Theilbarkeit der Materie zu antworten, und doch erkennt er diese Theilbarkeit als wahr an. Arriaga und andere Scholastiker

machen so ziemlich dasselbe Geständnis, wenn sie sich jedoch die Mühe gäben, die Einwürfe in die Form zu bringen, welche sie haben müssen, so würden sie einsehen, daß in der Schlußfolgerung Fehler vorhanden und mitunter falsche Vordersätze aufgestellt sind, aus denen die Verlegenheit entspringt. Hier ein Beispiel dafür. Ein gescheidter Mann machte mir eines Tages folgenden Einwurf: Die gerade Linie B A sei durch den Punkt C in zwei gleiche Theile getheilt, der Theil C A ebenso durch den Punkt D, der Theil DA durch den Punkt E und so ins Unendliche fort; alle die Hälften BC, CD, DE u. s. w. bilden dann zusammen die ganze Linie BA, es muß also eine letzte Hälfte geben, da ja die Gerade B A in A endigt. Diese letzte Hälfte ist jedoch widersinnig, denn da sie eine Linie ist, wird man sie ja nochmals halbiren können. Die Theilung ins Unendliche kann also nicht angenommen werden. Ich machte ihn jedoch darauf aufmerksam, daß man gar nicht zu dem Schlusse berechtigt sei, daß es einen letzten Punkt A geben müsse, denn dieser letzte Punkt entspricht den sämmtlichen Hälften auf seiner Seite. Mein Freund erkannte dies selbst, als er diesen Schluß durch einen förmlichen Beweis zu begründen suchte: im Gegentheil, gerade deshalb, weil die Theilung ins Unendliche weitergeht, giebt es keine letzte Hälfte. Obgleich nämlich die gerade Linie BA endlich ist, folgt daraus doch nicht, daß die mit ihr vorgenommene Theilung eine letzte Grenze habe. Dieselbe Verlegenheit bereitet man sich bei den Zahlenreihen, die ins Unendliche fortlaufen. Man denkt sich eine letzte Grenze, eine unendlich große oder unendlich kleine Zahl, aber das alles sind nur Fictionen. Jede Zahl ist endlich und bestimmbar, ebenso jede Linie, und die unendlich großen oder unendlich kleinen bezeichnen nur Größen, die man beliebig groß oder klein annehmen kann, um zu zeigen, daß ein Irrthum kleiner ist, als man angenommen hat, d. h. daß kein Irrthum vorhanden ist. Oder man

versteht auch unter dem Unendlich-Kleinen den Zustand des Erlöschens oder des Beginnens einer Größe, in Nachahmung der bereits gebildeten Größen aufgefaßt.[93])

71. Es wird indessen gut sein, den Grund zu prüfen, welchen Herr Bayle anführt, um zu zeigen, daß man die Einwürfe, welche die Vernunft den Mysterien entgegenstellt, nicht widerlegen könne. Derselbe findet sich in seiner Erklärung über die Manichäer (S. 3143 der zweiten Ausgabe seines Wörterbuchs). „Es genügt mir," sagt er dort, „daß man einstimmig anerkennt, die Mysterien des Evangeliums seien über der Vernunft. Denn daraus folgt nothwendigerweise, daß es unmöglich ist, die Bedenken der Philosophen zu heben, und demzufolge, daß ein Streit, bei welchem man sich nur des natürlichen Lichtes bedient, immer zum Nachtheil der Theologen enden wird, so daß diese sich genöthigt sehen werden, zurückzuweichen und hinter den Satzungen des übernatürlichen Lichtes Schutz zu suchen."[94]) Es wundert mich sehr, daß Herr Bayle so allgemein spricht, da er doch selbst anerkannt hat, daß das natürliche Licht für die Einheit des Princips und gegen die Manichäer ist, und daß die Güte Gottes auf unwiderlegliche Weise durch die Vernunft bewiesen wird. Doch man höre, wie er fortfährt:

72. „Offenbar kann die Vernunft nie an das heranreichen, was über ihr ist. Wenn sie nun aber Widerlegungen der Einwürfe gegen die Dogmen von der Dreieinigkeit und von der Einheit der Personen bieten könnte, so würde sie an diese beiden Mysterien heranreichen: sie würde sich dieselben unterordnen und sie bis zur Gegenüberstellung mit ihren ersten Principien oder mit den Lehrsätzen, die sich aus den gemeinen Begriffen ergeben, herabzwingen, bis sie endlich zu dem Schluß gekommen wäre, daß dieselben sich mit dem natürlichen Lichte vertragen. Sie würde also etwas thun, was ihre Kräfte übersteigt: sie würde über ihre Grenzen hinausgehen, was ja doch

ein förmlicher Widerspruch ist. Man muß daher sagen, daß sie keine Entgegnungen auf ihre eigenen Einwürfe bieten kann, und daß diese somit siegreich bleiben, so lange man nicht seine Zuflucht zu der Autorität Gottes und zu der Nothwendigkeit nimmt, welche erheischt, daß wir unsern Verstand unter den Gehorsam des Glaubens gefangen geben." [Ich finde diese Schlußfolgerung sehr schwach. Wir können das erreichen, was über uns ist, nicht indem wir es ergründen, aber indem wir es verfechten, wie wir ja auch den Himmel durch das Gesicht, aber nicht durch Berührung erreichen können. Ebenso wenig ist es nöthig, daß man, um auf die gegen die Mysterien erhobenen Einwürfe antworten zu können, sich diese Mysterien unterordnet und sie der Gegenüberstellung mit den ersten, sich aus den allgemeinen Begriffen ergebenden Principien unterwirft, denn sollte der, welcher auf die Einwürfe antwortet, so weit gehen, so müßte der, welcher dieselben erhebt, es zuerst thun, da es Sache des Einwurfs ist, in die Erörterung des Gegenstandes einzutreten. Der Antwortende braucht nur ja oder nein zu sagen, um so mehr, da es, streng genommen, hinreicht, wenn er, anstatt sich auf Unterscheidungen einzulassen, die Allgemeinheit eines Satzes in dem Einwurfe läugnet oder dessen Form kritisirt, was beides geschehen kann, ohne daß man tiefer als der Einwurf in den Gegenstand einzudringen braucht. Wenn jemand mir eine Schlußfolgerung entgegenhält, die nach seiner Meinung unwiderleglich ist, so darf ich schweigen und ihn nöthigen, alle Angaben, die er vorbringt, und wenn mir dieselben auch noch so wenig zweifelhaft erscheinen, förmlich zu beweisen. Um zu zweifeln, brauche ich durchaus nicht in das Innere der Sache einzudringen: im Gegentheil, je unwissender ich bin, ein um so größeres Recht habe ich zum Zweifeln. Herr Bayle fährt folgendermaßen fort:]

73. „Versuchen wir, dies deutlicher zu machen. Wenn

irgend welche Lehren über der Vernunft sind, so liegen sie jenseits des Bereichs derselben: sie kann nicht an dieselben heranreichen. Wenn sie aber nicht an dieselben heranreichen kann, kann sie sie auch nicht begreifen." [Er konnte hier mit dem Begreifen beginnen und sagen, die Vernunft kann das nicht begreifen, was über ihr ist.] „Wenn sie sie nicht begreifen kann, kann sie keine Vorstellung darin finden." [Non valet consequentia*): denn um eine Sache zu begreifen, genügt es nicht, daß man einige Vorstellungen davon habe; man muß diese vielmehr von dem gesammten Inhalte haben, und alle diese Vorstellungen müssen klar, deutlich und adäquat sein.**) Es giebt tausend Dinge in der Natur, von denen wir etwas verstehen, aber ohne daß wir sie deshalb begreifen. Wir haben einige Vorstellungen von den Lichtstrahlen und machen bis zu einem gewissen Punkte Demonstrationen darüber, aber es bleibt doch immer noch etwas, was uns zu dem Geständnis nöthigt, daß wir die ganze Natur des Lichts noch nicht begreifen] „und ebenso wenig ein Princip, das eine Quelle für die Lösung abgäbe," [warum sollte man nicht sichere Principien auffinden, die mit dunkeln und verworrenen Kenntnissen verbunden sind?] „und folglich werden die von der Vernunft erhobenen Einwürfe ohne Widerlegung bleiben," [nichts weniger als das: die Schwierigkeit liegt vielmehr auf Seiten dessen, der den Einwurf macht. Ihm liegt es ob, ein sicheres Princip zu suchen, das die Quelle für den Einwurf bilde, und je dunkler der Gegenstand ist, desto schwerer wird es ihm werden, ein solches Princip zu finden. Und wenn er es gefunden hat, so wird es eine noch schwerere Aufgabe sein, einen Widerspruch zwischen diesem Princip und dem Mysterium nachzuweisen, denn wenn es

*) Diese Folgerung hat keine Giltigkeit.

**) Zusatz: „Daher können wir von dem, was wir am wenigsten begreifen, noch gewisse Vorstellungen haben."

sich fände, daß das Mysterium offenbar einem sichern Principe widerspräche, so würde es kein dunkles Mysterium, sondern eine offenbare Ungereimtheit sein] „oder man wird, was dasselbe ist, durch irgend eine Unterscheidung antworten, die ebenso dunkel ist, wie der angefochtene Satz selbst.“ [Unterscheidungen im eigentlichen Sinne kann man sich ersparen, indem man irgend einen Vordersatz oder eine Folgerung bestreitet, und wenn man über den Sinn irgend eines vom Gegner gebrauchten Ausdrucks im Zweifel ist, so darf man die Definition desselben von ihm verlangen. Auf diese Weise braucht der Vertheidiger sich nicht in Unkosten zu stürzen, wenn es sich darum handelt, einem Gegner zu antworten, der ihm einen unwiderleglichen Beweis entgegenzuhalten behauptet. Aber selbst wenn der Vertheidiger aus Artigkeit, oder der Kürze wegen, oder weil er sich stark genug fühlt, es über sich nimmt, den in dem Einwurfe versteckten Doppelsinn darzuthun und durch eine Unterscheidung zu beseitigen, so ist es doch keineswegs nöthig, daß diese Unterscheidung zu etwas Deutlicherem als dem ursprünglichen Satze führe, da der Vertheidiger nicht verpflichtet ist, das Mysterium selbst zu erklären.]

74. „Nun ist es aber gewiß,“ fährt Herr Bayle fort, „daß ein Einwurf, den man auf klare Begriffe stützt, gleich siegreich bleibt, mag nun der Gegner gar nicht darauf antworten, oder mag er eine Antwort geben, von der niemand etwas zu begreifen vermag. Kann nun wohl der Kampf gleich sein zwischen jemand, der etwas einwendet was er und sein Gegner genau verstehen, und diesem Gegner, der sich nur durch Antworten vertheidigen kann, von denen weder er noch der Angreifer etwas begreift?“ [Es genügt nicht, daß der Einwurf sich auf klare Begriffe stütze, man muß auch die Anwendung desselben auf die These machen. Und wenn ich jemand damit antworte, daß ich ihm irgend einen Vordersatz bestreite, um ihn zum

Beweise desselben zu nöthigen, oder daß ich irgend eine Folgerung läugne, um ihn zur gehörigen Formulirung derselben zu zwingen, so kann man durchaus nicht behaupten, daß ich nichts oder nichts Verständliches antworte. Denn da ich ja den zweifelhaften Vordersatz des Gegners läugne, so wird meine Verneinung ebenso verständlich sein wie seine Behauptung. Wenn ich mich endlich artigerweise durch eine Unterscheidung erkläre, so reicht es hin, wenn die von mir gebrauchten Worte nur einigen Sinn haben wie bei dem Mysterium selbst; also wird man auch hier etwas von meiner Antwort begreifen. Aber es ist nicht nöthig, daß man alles begreife, was sie enthält, denn sonst würde man auch das Mysterium verstehen.]

75. Herr Bayle fährt weiter fort: „Jeder philosophische Streit setzt voraus, daß die streitenden Parteien über gewisse Definitionen einig sind," [das wäre sehr wünschenswerth, in der Regel aber gelangt man erst im Nothfalle während des Streites selbst dazu], „und daß sie die Vernunftschlüsse sowie die Zeichen, an denen man die falschen Schlußfolgerungen erkennt, als giltig anerkennen. Alsdann braucht man nur zu prüfen, ob eine These mittelbar oder unmittelbar mit den Principien, über die man übereingekommen ist, übereinstimmt," [was durch die Vernunftschlüsse dessen geschieht, der die Einwürfe macht] „ob die Vordersätze eines Beweises" [den der Angreifer vorbringt] „richtig sind, ob die Schlußfolgerung richtig gezogen ist, ob man sich eines viergliedrigen Syllogismus bedient hat, ob man nicht etwa irgend einen Lehrsatz des Kapitels de oppositis*) oder de sophisticis elenchis**) verletzt hat u. s. w." [Kurzum, es genügt, irgend einen Vordersatz oder irgend eine Folgerung zu bestreiten oder endlich irgend einen zweideutigen Ausdruck zu erläutern oder erläutern zu lassen.] „Den Sieg erringt man, ent-

*) Von den Gegensätzen.

**) Von den sophistischen Widerlegungen.

weder indem man zeigt, daß der Gegenstand des Streites in gar keiner Verbindung mit den Principien steht, über die man übereingekommen war," [d. h. indem man zeigt, daß der Einwurf nichts beweist, und dann gewinnt der Vertheidiger die Sache] „oder indem man den Vertheidiger des Widersinns überführt" [wenn alle Vordersätze und alle Folgerungen gut bewiesen sind.] „Dessen aber kann man ihn überführen, entweder indem man ihm zeigt, daß die Folgerungen aus seiner These das Ja und das Nein sind, oder indem man ihn zwingt, nur Verständliches zu antworten." [Dieser letztern Unannehmlichkeit kann er immer ausweichen, weil er keine neuen Thesen aufzustellen braucht.] „Der Zweck derartiger Streitübungen ist, die Dunkelheiten aufzuklären und zur Klarheit zu gelangen," [das ist das Ziel des Angreifers, der klar machen will, daß das Mysterium falsch ist, aber es kann hier nicht das Ziel des Vertheidigers sein, der, da er das Mysterium zuläßt, einräumt, daß es nicht klar gemacht werden kann] „und daher kommt es, daß man während des Streites den Sieg bald mehr auf Seiten des Vertheidigers, bald mehr auf Seiten des Angreifers zu erblicken meint, je nachdem die Aufstellungen des einen mehr oder weniger klar sind als die des andern." [Das klingt gerade, als ob beide, der Vertheidiger wie der Angreifer gleich ungedeckt dastehen müßten, während doch der Vertheidiger einem belagerten Befehlshaber gleicht, der durch seine Werke gedeckt ist, und es dem Angreifer obliegt, diese Werke zu zerstören. Der Vertheidiger braucht hier keine ersichtliche Klarheit und sucht sie nicht, Aufgabe des Angreifers aber ist es, solche gegen ihn aufzufinden und sich durch seine Batterien Bahn zu brechen, damit der Vertheidiger nicht mehr gedeckt stehe.[94])]

76. „Endlich meint man, daß der Sieg sich gegen den erkläre, dessen Antworten derart sind, daß man nichts davon begreift," [das ist ein sehr zweideutiges Kennzeichen

des Sieges: man müßte also die Zuhörer fragen, ob sie etwas von dem begreifen, was man sagt, und deren Ansichten würden häufig getheilt sein. Die Regeln der formellen Disputation verlangen, daß mit wohlgeordneten Beweisgründen vorgegangen und durch Verneinung oder Unterscheidung darauf geantwortet werde] „und der einräumt, daß sie unbegreiflich seien." [Es ist demjenigen, welcher ein Mysterium vertheidigt, erlaubt, einzuräumen, daß dasselbe unbegreiflich sei, und genügte dies Geständnis, um ihn für besiegt zu erklären, so hätte man gar keines Einwurfs bedurft. Eine Wahrheit kann unbegreiflich sein, aber sie wird dies nie in dem Maße sein, daß man durchaus gar nichts davon versteht. In diesem Falle wäre sie das, was die alten Philosophen-Schulen Scindapsus oder Blityri nannten (Clem. Alex. Strom. 8), d. h. Worte ohne Sinn.] „Man verdammt ihn dann nach den Regeln, nach welchen der Sieg zuerkannt wird, und selbst wenn er in dem Nebel, mit dem er sich deckt, und der eine Art Abgrund zwischen ihm und seinen Gegnern bildet, nicht verfolgt werden kann, so hält man ihn doch für total geschlagen und vergleicht ihn mit einem Heere, das, nachdem es die Schlacht verloren hat, sich nur unter dem Schutze der Nacht der Verfolgung des Siegers entzieht." [Um das Gleichnis mit einem Gleichnis zu erwidern, behaupte ich, daß der Vertheidiger so lange nicht besiegt ist, als er gedeckt in seinen Verschanzungen bleibt, und wagt er ohne Noth einen Ausfall, so darf er sich doch immer wieder in seine Festung zurückziehen, ohne daß man ihn deshalb tadeln könnte.]

77. Ich habe mich der mühsamen Zergliederung dieser langen Stelle, in der Herr Bayle alles angeführt hat, was er an starken und guten Gründen für seine Ansicht vorbringen konnte, unterzogen und hoffe klar und deutlich gezeigt zu haben, wie dieser ausgezeichnete Mann sich hat irre führen lassen. Es geschieht dies den geistreichsten und

scharfsinnigsten Personen sehr leicht, sobald sie ihrem Geiste die Zügel schießen lassen, ohne die nöthige Geduld und Beharrlichkeit daran zu wenden, um ihrem Systeme bis auf den Grund zu gehen. Die Einzelheiten, auf welche wir dabei eingegangen sind, werden als Antwort auf einige andere Bemerkungen über diesen Gegenstand dienen, die sich hier und da in den Werken des Herrn Bayle finden. So sagt er z. B. in der Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters (Kap. 133, Th. 3, S. 685): „Um zu beweisen, daß man die Religion und die Vernunft in Uebereinstimmung mit einander gebracht habe, muß man nicht nur zeigen, daß es philosophische Grundsätze giebt, die dem Glauben günstig sind, sondern auch, daß die besondern Grundsätze, welche uns als nicht mit unserm Katechismus übereinstimmend entgegengehalten werden, in Wirklichkeit doch mit demselben übereinstimmen und zwar in einer Weise, die klar begreiflich ist." Ich sehe nicht ein, daß man dies alles braucht, wenn man nicht etwa die logische Betrachtung bis auf das Wie des Mysteriums ausdehnen will. Wenn man sich begnügt, dessen Wahrheit zu behaupten, ohne sich mit deren Begreiflichmachung zu befassen, so braucht man des Beweises wegen seine Zuflucht nicht zu besondern oder allgemeinen philosophischen Grundsätzen zu nehmen. Und wenn ein anderer uns irgend welche philosophischen Grundsätze entgegenhält, so liegt es nicht uns ob, in klarer und bestimmter Weise zu zeigen, daß diese Grundsätze mit unserm Dogma übereinstimmen, sondern unser Gegner hat zu beweisen, daß sie demselben widerstreiten.

78. Herr Bayle fährt dann an derselben Stelle fort: „Zu diesem Zwecke brauchen wir eine Antwort, die ebenso klar ist wie der Einwurf." Ich habe bereits gezeigt, daß man eine solche Antwort giebt, indem man Vordersätze bestreitet, daß es aber im übrigen nicht nöthig ist, daß der, welcher die Wahrheit des Mysteriums behauptet, immer

klare Sätze aufstelle, da der Hauptsatz, welcher das Mysterium betrifft, selbst nicht klar ist. Er fügt noch hinzu: „Wenn eine Replik und eine Duplik nöthig wird, so dürfen wir nie im Rückstand bleiben, noch meinen, daß wir am Ziele angekommen seien, so lange der Gegner uns noch Dinge entgegenhält, die ebenso klar sind wie unsere Gründe." Aber es ist gar nicht Aufgabe des Vertheidigers, Gründe beizubringen, für ihn ist es hinreichend, wenn er auf die des Gegners antwortet.

79. Herr Bayle schließt endlich: „Wollte man verlangen, daß er" [der Gegner], „wenn er einen klaren Einwurf macht, sich mit einer Antwort begnüge, die wir nur als etwas Mögliches hinstellen können, und die wir nicht begreifen, so würde man unbillig sein." Er wiederholt diese Behauptung in den nach seinem Tode erschienenen Gesprächen gegen Herrn Jaquelot (S. 69). Ich bin jedoch nicht dieser Meinung. Wäre der Einwurf vollkommen klar, so würde er siegreich und die These widerlegt sein. Stützt sich der Einwurf aber nur auf den Schein oder auf Fälle, die am meisten vorzukommen pflegen, und will der Einwerfende daraus einen allgemeinen und sichern Schluß ziehen, so kann der Vertheidiger des Mysteriums ihm mit einer einfachen Möglichkeit als Gegengrund antworten, denn ein solcher Gegengrund reicht hin, um zu zeigen, daß das, was man aus den Vordersätzen folgern wollte, weder gewiß noch allgemein giltig ist; auch genügt es dabei, wenn der Vertheidiger nur behauptet, daß etwas möglich sei, ohne daß er zu behaupten braucht, daß es auch wahrscheinlich sei. Denn man räumt ja ein, wie ich schon oft bemerkt habe, daß die Mysterien den Schein gegen sich haben. Der Vertheidiger eines Mysteriums hat nicht einmal nöthig, einen solchen Gegengrund beizubringen, und wenn er es thut, so darf man behaupten, daß es ein überflüssiges Werk oder ein Mittel zur bessern Widerlegung des Gegners ist.[95])

80. In der nach seinem Tode veröffentlichten Antwort des Herrn Bayle an Herrn Jaquelot finden sich Stellen, die mir ebenfalls einer nähern Prüfung würdig scheinen. Herr Bayle, heißt es dort (S. 36. 37) „stellt in seinem Wörterbuche jedes Mal, wenn der Gegenstand es gestattet, die Behauptung auf, daß unsere Vernunft zum Widerlegen und Zerstören befähigter sei als zum Beweisen und Aufbauen, und daß es beinahe keine philosophische oder theologische Materie gebe, bei der dieselbe nicht große Schwierigkeiten und Bedenken erhebe, so daß man, wenn man ihr aus Streitsucht so weit folgen wollte, wie sie zu gehen vermag, häufig in unangenehme Verlegenheiten gerathen würde: kurzum, daß es unzweifelhaft wahre Lehren gebe, die sie mit unwiderleglichen Einwürfen bekämpft.“ Ich glaube, daß gerade das, was hier gesagt wird, um die Vernunft zu tadeln, derselben zum Vortheil gereicht. Wenn sie eine These widerlegt, so baut sie ja damit die entgegengesetzte These auf, und wenn sie gleichzeitig die beiden entgegengesetzten Thesen zu widerlegen scheint, so verspricht sie uns etwas Gründlicheres, vorausgesetzt, daß wir ihr so weit folgen, wie sie zu gehen vermag, nicht aus Streitsucht, sondern mit dem heißen Verlangen, die Wahrheit zu suchen und zu enthüllen, das immer mit irgend einem erheblichen Erfolge gekrönt werden wird.

81. Herr Bayle sagt weiter, „daß man dann über diese Einwürfe lächeln müsse, indem man dabei die engen Grenzen des menschlichen Geistes erkenne.“ Ich aber, ich meine, daß man darin vielmehr Zeichen der Kraft des menschlichen Geistes erkennen müsse, einer Kraft, die ihn in das Innere der Dinge einzudringen treibt. Jene Einwürfe sind neue Eröffnungen und so zu sagen Strahlen der Morgenröthe, die uns größeres Licht verheißen, ich meine bezüglich der Gegenstände der Philosophie oder der natürlichen Theologie. Sind diese Einwürfe aber gegen

den offenbarten Glauben gerichtet, so reicht es hin, wenn man dieselben widerlegen kann, sofern man dies mit demüthigem und eifrigem Sinne in der Absicht thut, den Ruhm Gottes zu erhalten und zu erhöhen. Und gelingt dies hinsichtlich seiner Gerechtigkeit, so wird uns in gleicher Weise seine Größe erschüttern und seine Güte entzücken, die dann durch die Wolken einer scheinbaren, von dem, was sie sieht, irre geleiteten Vernunft hindurch immer klarer hervortreten werden, je mehr unser Geist sich zu dem erhebt, was uns unsichtbar, aber deshalb nicht weniger gewiß ist.

82. „Auf diese Weise“ — um mit Herrn Bayle fortzufahren — „wird man die Vernunft nöthigen, die Waffen niederzulegen und sich unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu geben, was sie thun kann und soll kraft einiger ihrer unantastbarsten Grundsätze, und indem sie so auf einige von ihren übrigen Grundsätzen Verzicht leistet, fährt sie fort, dem gemäß, was sie ist, d. h. als Vernunft, zu wirken.“ Man muß jedoch wissen, daß „die Grundsätze der Vernunft, auf welche man in diesem Falle verzichten muß, nur solche sind, welche uns veranlassen, nach dem Schein oder nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge zu urtheilen“: diese Verzichtleistung gebietet uns aber die Vernunft sogar bei Gegenständen der Philosophie, wenn unwiderlegliche Beweise für das Gegentheil vorhanden sind. Sind wir daher durch überzeugende Beweise der Güte und der Gerechtigkeit Gottes versichert, so legen wir kein Gewicht auf den Anschein von Härte und Ungerechtigkeit, den wir in diesem kleinen, unsern Blicken zugänglichen Theile seines Reiches bemerken. Bis hierher sind wir vom L i c h t e d e r N a t u r und vom L i c h t e d e r G n a d e erleuchtet, aber noch nicht vom L i c h t e d e r V e r k l ä r u n g. Hier auf Erden sehen wir die scheinbare Ungerechtigkeit und glauben und wissen sogar die Wahrheit von der verborgenen Gerechtigkeit Gottes, schauen aber werden wir diese Gerechtig-

keit erst, wenn die Sonne der Gerechtigkeit sich zeigen wird, ganz wie sie ist.

83. Sicherlich darf das von Herrn Bayle Gesagte nur von jenen scheinbaren Grundsätzen der Vernunft verstanden werden, die den ewigen Wahrheiten weichen müssen, denn er erkennt an, daß die Vernunft nicht wirklich dem Glauben widerstreite. In den nach seinem Tode erschienenen Gesprächen beklagt er sich (S. 73 gegen Herrn Jaquelot) darüber, daß man ihn beschuldige, er glaube, daß unsere Mysterien wirklich gegen die Vernunft seien, und ferner darüber (S. 9 gegen Herrn Le Clerc), daß man behaupte, derjenige, welcher anerkenne, daß eine Lehre unwiderleglichen Einwürfen ausgesetzt sei, anerkenne logischerweise damit auch die Unrichtigkeit dieser Lehre. Doch könnte man dies allerdings behaupten, wenn die Unwiderleglichkeit mehr als bloß scheinbar wäre.

84. Vielleicht wird man daher, nachdem wir so lange mit Herrn Bayle hinsichtlich des Gebrauches der Vernunft gestritten haben, am Schluß der Rechnung finden, daß seine Ansichten, im Grunde genommen, gar nicht so weit von den meinen abwichen, als man nach seinen Ausdrücken, die meine Betrachtungen veranlaßten, glauben konnte. Allerdings scheint er meistens durchaus zu bestreiten, daß man überhaupt auf die Einwürfe der Vernunft gegen den Glauben antworten könne, da er behauptet, um dies zu können, müsse man begreifen, wie das Mysterium geschehe oder sei. Indessen giebt es auch Stellen, wo er milder auftritt und sich begnügt, zu sagen, daß ihm die Lösungen für diese Einwürfe unbekannt seien. Hier eine sehr bestimmt gefaßte Stelle aus seiner Erklärung betreffs der Manichäer am Ende der zweiten Ausgabe seines Wörterbuchs. „Zur völligern Befriedigung der ängstlichsten Leser,“ sagt er dort (S. 3148), „will ich hier erklären, daß es überall, wo man die und die Einwürfe in meinem Wörterbuche für unwiderleglich erklärt

findet, nicht mein Wunsch ist, daß man sich einrede, sie seien es in der That. Ich will vielmehr damit nur sagen, daß sie mir unwiderleglich scheinen. Das berechtigt aber nicht zu weitern Folgerungen: wer will, mag vielmehr meinen, daß ich nur in Folge meines geringen Scharfsinns so urtheile." Das meine ich nun durchaus nicht, denn sein großer Scharfsinn ist mir nur zu gut bekannt, aber ich glaube, da er seine ganze Geisteskraft darauf verwandt hat, die Einwürfe zu verstärken, ist ihm nicht genug Aufmerksamkeit für das geblieben, was zu deren Widerlegung dient.

85. Ueberdies räumt Herr Bayle in seiner nachgelassenen Schrift gegen Herrn Le Clerc ein, daß die Einwürfe gegen den Glauben durchaus keine Beweiskraft haben. Er hält also diese Einwürfe nur ad hominem oder besser ad homines d. h. in Bezug auf den Zustand, in welchem das Menschengeschlecht sich befindet, für unwiderleglich und den Gegenstand für unerklärbar. An einer Stelle giebt er sogar zu verstehen, wie er nicht bezweifle, daß jene Lösung oder Erklärung sogar schon in unserer Zeit gefunden werden könne. Man höre, was er in der nachgelassenen Antwort an Herrn Le Clerc (S. 35) sagt. „Herr Bayle," heißt es dort, „hat der Hoffnung Raum geben dürfen, daß seine Arbeit es für einige von jenen großen Geistern, welche neue Systeme aufstellen, zur Ehrensache machen würde, eine bis jetzt unbekannte Lösung zu ersinnen." Es scheint, daß er unter Lösung eine Erklärung des Mysteriums versteht, die bis zum Wie geht, das ist jedoch nicht nöthig, um die Einwürfe zu widerlegen.

86. Man hat mehrfach versucht, dies Wie begreiflich zu machen und die Möglichkeit der Mysterien zu beweisen. Unter andern hat dies ein Schriftsteller, der sich Thomas Bonartes Nordtanus Anglus nennt, in einem Buche Concordia Scientiae cum Fide*) unternommen. Das Werk ist voll Scharfsinn und Gelehrsamkeit, aber auch

*) Die Uebereinstimmung der Wissenschaft mit dem Glauben.

voll beißender Schärfe und Verworrenheit und enthält sogar Meinungen, die nicht zu vertheidigen sind. Aus der Apologia Cyriacorum*) des Dominicaner-Paters Vincent Baron habe ich ersehen, daß dies Buch in Rom als glaubensgefährlich verdammt worden ist, daß der Verfasser Jesuit war, und daß die Veröffentlichung desselben ihm sehr geschadet hat. Der ehrwürdige Pater Desbosses, der jetzt Lehrer der Theologie im Jesuiten-Collegium zu Hildesheim ist und eine ungemeine Gelehrsamkeit mit einem Scharfsinne vereint, den er sowohl in der Philosophie wie in der Theologie bethätigt, hat mir außerdem mitgetheilt, daß der wahre Name des Bonartes Thomas Barton war, und daß derselbe, nachdem er aus dem Orden ausgetreten, sich nach Irland zurückzog und dort in einer Weise von der Welt schied, die das Beste von seinen letzten Gesinnungen zu urtheilen erlaubt. Ich beklage die tüchtigen Männer, die sich durch ihre Arbeiten und ihren Eifer Unannehmlichkeiten zuziehen. Aehnliches haben früher Peter Abälard, Gilbert de la Porrée, John Wicleffe und zu unserer Zeit der Engländer Thomas Albius sowie einige andere erfahren, die sich zu sehr in die Erklärung der Mysterien vertieft haben.[96])

87. Indessen zweifelt der heilige Augustinus — so wenig wie Herr Bayle — nicht daran, daß die Lösung, die man wünscht, schon hier auf Erden gefunden werden könne. Doch glaubt dieser Kirchenvater sie sei irgend einem heiligen, durch eine ganz besondere Gnade erleuchteten Manne vorbehalten. Er sagt (in Genes. ad literam, lib. II, cap. 4): „Est aliqua causa fortassis occultior, quae melioribus sanctioribusque reservatur, illius gratia potius quam meritis illorum“.**) Luther behält die Erkenntnis des Mysteriums der Erwählung der himm-

*) Vertheidigung der Anhänger des Cyriacus.

**) Es ist vielleicht eine zu verborgene Sache, welche Bessern und Heiligern vorbehalten ist, mehr aus Gnade jenes (d. h. Gottes), als wegen der Verdienste dieser (Zur Genesis, Buch II, Kap. 4).

lischen Hochschule vor (De servo arbitrio, c. 174): „Illic (Deus) gratiam et misericordiam spargit in indignos, hic iram et severitatem spargit in immeritos; utrobique nimius et iniquius apud homines, sed justus ac verax apud se ipsum. Nam quomodo hoc justum sit, ut indignos coronet, incomprehensibile est modo, videbimus autem, cum illuc venerimus, ubi jam non credetur, sed revelata facie videbitur. Ita quomodo hoc justum sit, ut immeritos damnet, imcomprehensibile est modo, creditur tamen, donec revelabitur filius hominis.“*) Es steht zu hoffen, daß Herr Bayle jetzt von dem Lichte umgeben ist, daß uns hier auf Erden mangelt, da man wohl annehmen darf, daß es ihm nicht am guten Willen fehlte.

Candidus insueti miratur limen Olympi,
Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis.**)
Virgil.

. . . . Illic postquam se lumine vero
Implevit, stellasque vagas miratur et astra
Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
Nostra dies.***) Lucanus.

---

*) Dort verschwendet Gott Gnade und Barmherzigkeit an Unwürdige, hier verschwendet er Zorn und Ungerechtigkeit an Schuldlose, auf beiden Seiten das Maß überschreitend und unbillig bei den Menschen, aber gerecht und wahr bei sich selbst. Denn wie das gerecht sei, daß er Unwürdige krönt, ist zwar jetzt unbegreiflich, wir werden es jedoch erkennen, wenn wir dorthin kommen, wo man nicht mehr glauben, sondern das Geoffenbarte mit Augen schauen wird. In derselben Weise ist es jetzt zwar unbegreiflich, wie es gerecht sei, daß er Schuldlose verdamme, aber es wird geglaubt, bis des Menschen Sohn offenbar werden wird (Vom knechtischen Willen, Kap. 174).

**) Glanzvoll staunt an der Schwelle des ungewohnten Olympos
Daphnis, und unter dem Fuß erblickt er Wolken und Sterne.
Virg., Buc. V. 56. 57.

***) Nachdem er mit wahrem Lichte sich erfüllt,
Schaut jener die schweifenden Sterne und das Gestirn,
Das am Pole haftet, und sieht, in wie großer Nacht liegt
Unser Tag. Lucanus.

B.

Versuche
über
die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Uebels.

Erster Theil.

1. Nachdem wir die Rechte des Glaubens und der Vernunft in der Weise festgestellt haben, daß die Vernunft dem Glauben nutzt, anstatt ihm entgegen zu sein, werden wir nunmehr sehen, auf welche Weise sie diese Rechte ausüben, um das zu stützen und mit einander zu vereinen, was das natürliche und das offenbarte Licht uns von Gott und vom Menschen in Bezug auf das Uebel lehren. Man kann dabei die Schwierigkeiten in zwei Klassen theilen. Die einen entspringen aus der Freiheit des Menschen, die mit dem Wesen Gottes unvereinbar scheint, aber für nothwendig erachtet wird, damit der Mensch für schuldig und strafbar erachtet werden könne; die andern beziehen sich auf das Verfahren Gottes und scheinen demselben einen zu großen Antheil am Dasein des Uebels beizulegen, selbst wenn der Mensch frei wäre und ebenfalls seinen Antheil daran hätte. Dies Verfahren scheint nämlich der göttlichen Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit zu widersprechen, da Gott ja zum physischen wie zum moralischen Uebel beiträgt, da diese Mitwirkung sowohl physischer wie moralischer Art ist, und da diese Uebel sich anscheinend sowohl im Reiche der Natur wie im Reiche der

Gnade und ebenso, ja noch mehr, im künftigen, ewigen Leben wie im flüchtigen Erdenleben zeigen.

2. Zwecks einer gedrängten Darstellung dieser Schwierigkeiten muß man beachten, daß die Freiheit (anscheinend) mit der Bestimmung oder mit der Gewißheit, welcher Art diese auch sein mag, in Widerspruch steht, und doch besagt die gewöhnliche Lehre unserer Philosophen, daß die Wahrheit der künftigen Möglichkeiten bestimmt sei. Das Vorauswissen Gottes macht alle Zukunft gewiß und bestimmt, seine Vorsehung und Vorherbestimmung aber, auf der das Vorauswissen zu beruhen scheint, thut noch weit mehr, denn Gott ist kein Mensch, der die Ereignisse mit Gleichgiltigkeit betrachten und sein Urtheil aussetzen kann, da alles nur in Folge der Beschlüsse seines Willens und der Wirksamkeit seiner Macht existirt.*) Und selbst wenn man von der Mitwirkung Gottes absähe, ist doch alles in der Ordnung der Dinge vollkommen mit einander verknüpft, denn es kann nichts geschehen ohne eine Ursache, die gehörigermaßen geeignet ist, die Wirkung hervorzubringen. Und das gilt nicht weniger von den freiwilligen Handlungen als von allen andern. Danach scheint es also, daß der Mensch gezwungen ist, das Böse oder Gute zu thun, das er thut, und folglich, daß er dafür weder Lohn noch Strafe verdient, was die Sittlichkeit der Handlungen zerstört und gegen alle göttliche und menschliche Gerechtigkeit verstößt.

3. Gestände man aber auch dem Menschen diese Freiheit zu, mit der er sich zu seinem Schaden brüstet, so würde doch das Verfahren Gottes Anlaß zum Tadel bieten und dieser Tadel durch die anmaßliche Unwissenheit der Menschen, die sich auf Kosten Gottes ganz oder zum

*) Zusatz: „Wie daher das Vorauswissen alles umfaßt, so bringt auch die Vorsehung die Gewißheit und Nothwendigkeit hervor.“

Theil rechtfertigen möchten, mit Gründen verfochten werden.[97]) Man macht nämlich geltend, daß die ganze Realität und die sogenannte Substanz der Handlung, selbst bei der Sünde, ein Werk Gottes sei, da alle Geschöpfe und alle Handlungen derselben das, was sie Reales enthalten, von Gott haben; und daraus möchte man folgern, daß er nicht nur die physische, sondern auch die moralische Ursache der Sünde sei, da er vollkommen frei handelt und nichts ohne vollkommene Kenntnis der Sache und ihrer möglichen Folgen thut. Es genügt auch nicht, wenn man sagt, daß Gott sich ein Gesetz daraus gemacht habe, bei den Willensacten oder Entschlüssen des Menschen, sei es im gewöhnlichen Sinne, sei es nach dem Systeme der gelegentlichen Ursachen, mitzuwirken, denn abgesehen von der Befremdlichkeit des Umstandes, daß er sich ein solches Gesetz, dessen Folgen ihm sehr gut bekannt waren, gegeben haben solle, liegt die Hauptschwierigkeit darin, daß anscheinend der böse Wille selbst nicht bestehen kann ohne eine Mitwirkung und sogar ohne eine gewisse Vorherbestimmung von seiner Seite, die dazu beiträgt, diesen Willen im Menschen oder sonst in einem andern vernünftigen Geschöpfe zu erzeugen: denn eine Handlung hängt, mag sie immerhin schlecht sein, darum nicht weniger von Gott ab. Daraus wird man nun schließen wollen, daß Gott das Gute wie das Böse völlig ohne Unterschied bewirke, wenn man nicht etwa mit den Manichäern zwei Principien, ein gutes und ein böses, annehmen will. Noch mehr: da nach der gemeinsamen Ansicht der Theologen und der Philosophen die Erhaltung eine fortlaufende Schöpfung ist, so wird man behaupten, daß der Mensch fortwährend verdorben und sündhaft geschaffen werde, ganz abgesehen von der Ansicht der neuern Cartesianer, welche behaupten, Gott allein handele und seine Geschöpfe seien rein passive Werkzeuge, eine Ansicht, die Herr Bayle nicht wenig betont.[97a])

4. Aber selbst wenn Gott nur in allgemeiner Weise oder sogar, wenigstens bei den schlechten, in keiner Weise bei den Handlungen mitwirken sollte, so genügt es doch schon, wie man behauptet, daß nichts ohne seine Erlaubnis geschieht, um ihn zum schuldigen Theile und zur moralischen Ursache zu machen. Den Fall der Engel ganz bei Seite gelassen, weiß er doch alles, was geschehen wird, wenn er den Menschen, nachdem er ihn geschaffen, in die und die Verhältnisse versetzt, und dennoch versetzt er ihn in dieselben. Der erste Mensch wird einer Versuchung ausgesetzt, wobei Gott weiß, daß er ihr erliegen und dadurch die Ursache einer unendlichen Zahl von schrecklichen Uebeln werden wird, wobei er ferner weiß, daß durch diesen Sündenfall das ganze Menschengeschlecht vergiftet und in eine Art unvermeidlicher Sündhaftigkeit versetzt werden wird, die man Erbsünde nennt, daß die Welt dadurch in arge Verwirrung gerathen wird, daß auf diesem Wege Tod und Krankheit Eingang finden werden sammt tausenderlei Arten von Unglück und Elend, die in der Regel die Guten wie die Bösen heimsuchen, daß sogar die Bosheit hier auf Erden herrschen, die Tugend aber unterdrückt werden und es auf diese Weise den Anschein gewinnen wird, als ob keine Vorsehung die Dinge regiere. Noch schlimmer aber ist's, wenn man das zukünftige Leben betrachtet, da es dort nur eine kleine Anzahl Geretteter geben wird, während alle andern für ewig untergehen werden, ganz abgesehen davon, daß die zum Heil Bestimmten durch eine grundlose Wahl aus der verderbten Masse herausgegriffen sein werden, mag man nun sagen, daß Gott bei ihrer Erwählung auf ihre künftigen guten Thaten, ihren Glauben oder ihre Werke Rücksicht genommen habe, oder mag man behaupten, daß er ihnen diese guten Eigenschaften und diese Thaten hat geben wollen, weil er sie im voraus zum Heile bestimmt hat. Denn obgleich man im mildesten Systeme behauptet, daß Gott alle Menschen

habe retten wollen, und man in den übrigen, allgemein anerkannten Systemen ebenfalls einräumt, daß er seinen Sohn die menschliche Natur habe annehmen lassen, um ihre Sünden zu sühnen, so daß alle, welche mit lebendigem, beharrlichem Glauben an ihn glauben, gerettet werden, so bleibt es doch immer wahr, daß dieser lebendige Glaube eine Gabe Gottes ist, daß wir allen guten Werken abgestorben sind, daß eine zuvorkommende Gnade sogar unsern Willen aufmuntern muß, und daß Gott uns das Wollen und Vollbringen giebt. Und mag dies nun durch eine an sich wirksame Gnade geschehen, d. h. durch eine innere göttliche Regung, die unsern Willen völlig zu dem Guten bestimmt, das wir thun, oder mag es durch eine hinreichende Gnade bewirkt werden, die aber dennoch Wirkung thut und thätig wird durch die innern und äußern Umstände, in denen der Mensch sich befindet, und in die Gott ihn versetzt hat, so muß man dennoch immer wieder darauf zurückkommen, daß Gott der letzte Grund des Heils, der Gnade, des Glaubens und der Erwählung in Jesu Christo ist. Und selbst wenn die Erwählung die Ursache oder die Folge der Absicht Gottes, den Glauben zu geben, ist, so bleibt es doch immer wahr, daß er den Glauben oder das Heil giebt, wem ihm gefällt, ohne daß ein Grund für seine Wahl, die nur auf eine sehr geringe Anzahl von Menschen fällt, vorhanden zu schein scheint.

5. Es ist demnach ein fürchterliches Urtheil, daß Gott, der seinen einzigen Sohn für das ganze Menschengeschlecht hingab, und der der einzige Urheber und Herr des Heils der Menschen ist, dennoch nur so wenige rettet und alle andern seinem Feinde, dem Teufel, preisgiebt, der sie in Ewigkeit martert und ihrem Schöpfer fluchen läßt, obgleich doch alle geschaffen worden sind, um seine Güte, seine Gerechtigkeit und seine übrigen Vollkommenheiten auszubreiten und zu offenbaren. Und dieser Ausgang ist um so erschreckender, als alle diese Menschen nur deshalb für alle Ewigkeit

elend sind, weil Gott ihre Voreltern einer Versuchung ausgesetzt hat, von welcher er wußte, daß sie ihr nicht widerstehen würden; weil diese Sünde den Menschen anhaftet und ihnen zugerechnet wird, bevor ihr Wille Antheil daran hat; weil dies ererbte Laster ihren Willen bestimmt, thatsächliche Sünden zu begehen, und endlich weil eine unendliche Menge Menschen, Kinder und Erwachsene, die niemals von Jesus Christus, dem Heiland der Menschheit, haben reden hören oder ihn nicht zur Genüge verstanden haben, dahinsterben, bevor sie die nöthige Hilfe zur Rettung vor diesem Schlunde der Sünde erhalten, und somit verdammt sind, auf ewig Empörer gegen Gott zu sein und mit dem verworfensten aller Geschöpfe in das entsetzlichste Elend gestürzt zu werden, obgleich diese Menschen im Grunde genommen nicht böser waren als andere und vielleicht mehrere von ihnen sogar weniger schuldig waren als ein Theil der kleinen Anzahl von Erwählten, welche durch eine unbegründete Gnade gerettet worden sind und daher eine ewige Glückseligkeit genießen, die sie durchaus nicht verdient hatten. Dies ist eine kurze Aufzählung der Schwierigkeiten, die vielen aufgefallen sind, Herr Bayle aber ist, wie sich in der Folge bei der Prüfung seiner Aussprüche zeigen wird, einer von denen, welche dieselben am meisten auf die Spitze getrieben haben. Für jetzt glaube ich das Wesentlichste von diesen Schwierigkeiten angeführt zu haben, habe es dabei aber für angebracht erachtet, mich einiger Ausdrücke und Uebertreibungen zu enthalten, die hätten Anstoß erregen können und doch die Einwürfe nicht verstärkt haben würden.

6. Wenden wir nun die Medaille um und stellen wir das dar, was auf diese Einwürfe erwidert werden kann. Dabei wird es nöthig sein, eine weitläufigere Abhandlung zu geben, denn man kann in wenig Worten viele Schwierigkeiten zusammendrängen, zur Erörterung derselben aber bedarf es eines größern Raums. Mein Zweck ist, die

Menschen von den falschen Vorstellungen zu befreien, die Gott als einen unumschränkten Herrscher darstellen, der nach Willkür verfährt und wenig geeignet und wenig würdig ist, geliebt zu werden. Diese Vorstellungen sind in Bezug auf Gott um so schlimmer, da das Wesen der Frömmigkeit nicht bloß darin besteht, ihn zu fürchten, sondern auch, ihn über alles zu lieben, was nur dann möglich ist, wenn man die Vollkommenheiten kennt, die im Stande sind, die Liebe, die er verdient, zu erwecken, und die das Glück derer bilden, die ihn lieben. Und da wir uns von einem Eifer beseelt fühlen, der ihm gefallen muß, so haben wir Ursache, zu hoffen, daß er uns erleuchten und uns bei der Ausführung eines Planes unterstützen wird, der zu seinem Ruhme und zum Wohle der Menschen unternommen ward. Eine so gute Sache verleiht Vertrauen: wenn zuweilen der Schein gegen uns ist, so haben wir auf unserer Seite überzeugende Beweise, und ich wage daher dem Gegner zu sagen:

Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum!*)

7. Gott ist der erste Grund der Dinge, denn die Dinge, welche begrenzt sind, wie alles, was wir sehen und durch Erfahrung kennen, sind zufällig und haben nichts an sich, was ihr Dasein nothwendig macht, da es klar am Tage liegt, daß Zeit, Raum und Stoff, in sich selbst eins und gleichförmig und gegen alles gleichgiltig, auch ganz andere Bewegungen und Gestalten in einer ganz andern Ordnung annehmen konnten. Man muß also den Grund für das Dasein der Welt, die aus der gesammten Zusammenfügung der zufälligen Dinge besteht, aufsuchen, und zwar muß man ihn in der Substanz suchen, welche den Grund ihres Daseins in

*) Schau nunmehr, ob vielleicht durchbohrender unser Geschoß sei!
Virg., Aeneis X, 480.

sich selbst trägt und daher nothwendig und ewig ist. Diese Substanz muß auch Einsicht besitzen, denn da die bestehende Welt zufällig ist und eine Unzahl anderer Welten ebenso möglich waren und so zu sagen ebenso sehr nach dem Dasein strebten wie sie, so muß die Ursache der Welt auf alle diese möglichen Welten Rücksicht oder Bezug genommen haben, um eine von ihnen zum Dasein zu bestimmen. Diese Rücksicht oder diese Beziehung einer bestehenden Substanz zu einfachen Möglichkeiten kann nichts anderes als der Verstand sein, der die Vorstellungen von ihnen hat, und die Erwählung einer von ihnen kann nichts anderes als die That des Willens sein, der wählt. Aber erst die Macht dieser Substanz macht den Willen derselben wirksam. Die Macht geht auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre, der Wille auf das Gute. Ferner muß diese verständige Ursache in jeder Weise unendlich sein, unbedingt vollkommen an Macht, Weisheit und Güte, da sie auf alles geht, was möglich ist. Und da alles mit einander verknüpft ist, kann auch nicht mehr als eine angenommen werden. Ihr Verstand ist die Quelle der wesentlichen Beschaffenheiten, ihr Wille der Ursprung der Existenzen. Das ist in wenig Worten der Beweis für einen einzigen Gott mit seinen Vollkommenheiten und des Ursprungs der Dinge durch ihn.[98])

8. Nun hat aber diese höchste Weisheit in Verbindung mit einer Güte, die nicht weniger unendlich ist als sie, nur das Beste wählen können. Denn da ein geringeres Uebel eine Art Gut ist, ist ein geringeres Gut eine Art Uebel, wenn es einem größern Gut im Wege steht, und es würde an den Handlungen Gottes etwas zu rügen sein, wenn es ein Mittel gab, es besser zu machen. Und wie in der Mathematik, wenn es kein Maximum und kein Minimum, kurzum, nichts Bestimmtes giebt, alles gleichmäßig geschieht, oder wenn das nicht möglich ist, gar nichts

geschieht, so kann man auch bezüglich der höchsten Weisheit, die nicht minder geregelt ist als die Mathematik, behaupten, daß, wenn es keine beste (optimum) unter allen möglichen Welten gäbe, Gott keine geschaffen haben würde. Ich nenne Welt die ganze Folge und Zusammenstellung aller bestehenden Dinge, damit man nicht sage, daß verschiedene Welten zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten bestehen konnten, denn diese müßten alle zusammen für eine Welt oder, wenn man will, für ein Universum gerechnet werden. Und wenn man auch alle Zeiten und alle Orte anfüllte, so bleibt es doch immer wahr, daß man sie auf unendlich viele Arten hätte anfüllen können, und daß es unendlich viele mögliche Welten giebt, von denen Gott die beste gewählt haben muß, da er nichts thut, ohne dabei der höchsten Vernunft gemäß zu handeln.[99])

9. Ein Gegner, der auf dies Beweismittel keine Antwort hat, wird nun vielleicht auf den Schlußsatz mit einem entgegengesetzten Beweisgrunde antworten, indem er behauptet, daß die Welt ohne Sünde und ohne Leiden hätte sein können: allein ich bestreite, daß sie dann besser gewesen sein würde. Denn man muß beachten, daß in jeder der möglichen Welten alles eng mit einander verknüpft ist: das Universum, welches es auch sein mag, ist völlig aus einem Stück wie ein Ocean. Die geringste Bewegung dehnt hier ihre Wirkung bis auf die weiteste Entfernung aus, wenn auch diese Wirkung im Verhältnis zur Entfernung immer weniger fühlbar wird. Gott hat, da er die Gebete, die guten und schlechten Thaten und alles übrige vorhersah, deshalb alles ein für alle Mal im voraus geordnet, und jedes Ding hat vor seinem Dasein in der Vorstellung bei dem Entschlusse mitgewirkt, welcher über das Dasein aller Dinge gefaßt worden ist. Deshalb kann im Universum unbeschadet seines Wesens oder, wenn man will, seiner numerischen Individua-

lität nichts geändert werden, so wenig wie in einer Zahl. Wenn also das geringste Uebel, das in der Welt geschieht, in derselben fehlte, so würde sie nicht mehr diese Welt sein, die, alles wohl erwogen, von dem Schöpfer, der sie erwählt hat, als die beste befunden worden ist.

10. Allerdings kann man sich mögliche Welten ohne Sünde und ohne Elend vorstellen und könnte daraus etwas schaffen, was den Romanen von Utopien und von den Sevaramben gleicht, aber diese Welten würden im übrigen der unsern bedeutend nachstehen. Ich kann das nicht im einzelnen zeigen, denn wie könnte ich Unendlichkeiten kennen, darstellen und mit einander vergleichen? Man muß es vielmehr mit mir ab effectu*) schließen, da Gott diese Welt gewählt hat, so wie sie ist. Ueberdies wissen wir ja, daß ein Uebel oft ein Gut bewirkt, das man ohne jenes Uebel nicht erlangt haben würde. Häufig haben sogar zwei Uebel ein großes Gut herbeigeführt:

Et si fata volunt, bina venena juvant.**)

So bringen zwei Flüssigkeiten zuweilen einen festen Körper hervor, wie der Weingeist und der destillirte Urin, die van Helmont mit einander mischte, oder erzeugen zwei kalte und schwarze Körper ein starkes Feuer, wie eine saure Flüssigkeit und ein aromatisches Oel, die Herr Hofmann unter einander schüttete.[100]) Ein Heerführer begeht zuweilen einen glücklichen Fehler, der den Gewinn einer großen Schlacht zur Folge hat, und singt man nicht am Abend vor Ostern in den katholischen Kirchen:

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est!

---

*) Aus der Wirkung.
**) Wenn das Schicksal es will, hilft dir ein zweifaches Gift.

O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem!*)†)

11. Die berühmten Prälaten der gallicanischen Kirche, die an den Papst Innocenz XII. gegen das Buch des Cardinals Sfondrate über die Prädestination schrieben, haben, da sie den Grundsätzen des heiligen Augustinus beistimmen, Dinge vorgebracht, die sehr geeignet sind, Licht über diesen wichtigen Punkt zu verbreiten. Der Cardinal scheint den Zustand der ohne Taufe verstorbenen Kinder selbst dem himmlischen Reiche vorzuziehen, weil die Sünde das größte Uebel ist und sie frei von jeder wirklichen Sünde gestorben sind. Ich werde weiter unten noch näher darauf eingehen. Die Herren Prälaten bemerkten sehr richtig, daß diese Ansicht schlecht begründet sei. Der Apostel, sagen sie, mißbillige (Römer III, 8) mit Recht, daß man Böses thue, damit Gutes daraus erfolge: nicht mißbilligen aber könne man es, daß Gott vermöge seiner über alles erhabenen Macht aus der Zulassung der Sünde Güter herleite, die größer sind als die, welche vor der Sünde bestanden. Deshalb dürfen wir aber keine Freude an der Sünde haben, das verhüte Gott! sondern müssen demselben Apostel glauben, welcher (Römer V, 20) sagt, daß da, wo die Sünde reichlich gewesen ist, die Gnade überreichlich gewesen sei, und wir gedenken dabei, daß wir Jesum Christum selbst anläßlich der Sünde erlangt haben. Man sieht also, die Ansicht dieser Prälaten läuft auf die Behauptung

---

*) O sicherlich war Adams Sünde nöthig,
Die durch Christi Tod getilgt ist!
O glückliche Schuld, welche solchen und so großen
Erlöser zu haben verdiente!

†) Zusatz: „Dies O felix culpa legt Cajetanus Gregor (ich meine dem Großen) bei.

„Diese Schuld war gleichzeitig eine unglückliche, weil sie so viele Uebel erzeugte, und eine glückliche, weil sie so viel Gutes hervorrief; hätte aber nicht das Gute das Uebel überwogen, so würde Gott sie nicht zugelassen haben."

hinaus, daß eine Folge der Dinge, bei der auch die Sünde Zutritt hat, besser sein könne und in der That besser gewesen sei, als eine andere Folge ohne die Sünde.[101])

12. Man hat von je her Vergleiche benutzt, die vom Vergnügen der Sinne in ihrer Verbindung mit Empfindungen, die sich dem Schmerze nähern, hergenommen wurden, um anschaulich zu machen, daß etwas Aehnliches auch beim geistigen Vergnügen stattfindet.*) Ein wenig Saures, Herbes oder Bitteres schmeckt oft angenehmer als Zucker, die Schatten lassen die Farben hervortreten, und eine an richtiger Stelle angebrachte Dissonanz hebt sogar die Harmonie hervor. Wir wollen von den Seiltänzern erschreckt werden, die auf dem Punkte stehen, zu fallen, und wollen, daß die Trauerspiele uns zu Thränen rühren. Schmeckt man die Gesundheit zur Genüge und dankt man Gott genug dafür, wenn man niemals krank gewesen ist? Und muß nicht meistens ein kleines Uebel das Gute fühlbarer d. h. größer machen?

13. Aber man wird sagen, im Vergleich zu den Gütern seien die Uebel groß und zahlreich: man täuscht sich. Nur der Mangel an Aufmerksamkeit vermindert die Güter, die wir genießen, und diese Aufmerksamkeit muß durch eine Vermischung mit Uebeln bei uns rege gemacht werden. Wenn wir in der Regel krank und nur selten gesund wären, würden wir das große Gut der Gesundheit ungemein, unsere Uebel dagegen weniger empfinden; aber ist es trotzdem nicht besser, daß die Gesundheit die Regel und die Krankheit selten ist? Ergänzen wir daher durch unser Denken, was unserer Wahrnehmung abgeht, um uns das Gut der Gesundheit fühlbarer zu machen. Wenn wir keine Kenntnis vom zukünftigen Leben hätten, würden

---

*) Zusatz: „Platon hat es im Phaidon als die Grenzscheide zwischen der Lust und dem Schmerze bezeichnet, wenn man die juckenden Körperstellen mit den Nägeln kratzt."

sich, wie ich glaube, nur wenig Personen finden, die nicht in der Todesstunde zufrieden wären, wenn sie das Leben noch einmal unter der Bedingung beginnen könnten, daß sie nochmals die nämliche Summe von Gütern und Uebeln über sich ergehen lassen müßten, namentlich unter der Voraussetzung, daß dieselben anderer Art wären. Man würde sich mit der Veränderung begnügen, ohne einen bessern Zustand, als den schon einmal erlebten, zu verlangen.

14. Erwägt man die Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers, so bewundert man die Weisheit und Güte des Schöpfers der Natur, der ihn so dauerhaft und seinen Zustand so erträglich gemacht hat. Dies hat mich schon oft zu der Bemerkung bewogen, ich wundere mich gar nicht, daß die Menschen zuweilen krank seien, sondern ich wundere mich, daß sie es so wenig und daß sie es nicht immer seien. Dieser nämliche Umstand muß uns auch eine höhere Achtung vor der göttlichen Kunst im Mechanismus der Thiere einflößen, deren Körper der Schöpfer so zerbrechlich und so leicht zerstörbar und doch auch zugleich so der Erhaltung fähig gebildet hat, denn die Natur heilt uns eher als die Arzneikunst. Nun ist aber diese Gebrechlichkeit selbst eine Folge der Natur der Dinge, zum wenigsten wenn man nicht verlangt, daß jene Art von Geschöpfen, welche vernünftig denkt und Fleisch und Knochen besitzt, gar nicht auf der Welt sein solle. Das würde aber offenbar ein Mangel sein, den einige ältere Philosophen Vacuum formarum, eine Lücke in der Ordnung der Gattungen genannt haben würden.[102])

15. Leute, die von solcher Gemüthsart sind, daß sie mit der Natur und dem Glücke zufrieden sind und sich nicht darüber beklagen, selbst wenn ihnen nicht das beste Loos zu Theil geworden sein sollte, scheinen mir vor den andern den Vorzug zu verdienen. Denn davon abgesehen, daß diese Klagen schlecht begründet sind, heißt klagen doch

in Wahrheit gegen die Anordnungen der Vorsehung murren. Man soll sich in dem Staate, in welchem man lebt, nicht leicht zur Zahl der Unzufriedenen gesellen, gar nicht aber darf man dies im Staate Gottes, wo man nur mit Unrecht unzufrieden sein kann. Die Bücher über das menschliche Elend, wie z. B. das des Papstes Innocenz' III., scheinen mir nicht eben die nützlichsten zu sein: man verdoppelt die Uebel, wenn man ihnen eine Aufmerksamkeit schenkt, die man von ihnen ablenken und den Gütern zuwenden sollte, welche die Uebel weit überwiegen. Noch weniger billige ich Bücher wie das des Abbé Esprit über die Fälschlichkeit der menschlichen Tugenden, von dem man uns letzthin einen Auszug gegeben hat, da ein solches Buch alles von der schlimmen Seite zeigt und die Menschen zu dem macht, als was es sie schildert.

16. Man muß indessen einräumen, daß es im irdischen Leben Störungen und Schäden giebt, die besonders im Glücke mancher Schlechten und im Unglück vieler Guten sichtbar werden. Ein deutsches Sprüchwort giebt den Schlechten sogar den Vorzug, als ob sie in der Regel die glücklichsten wären:

Je krümmer Holz, je beff're Krücke,
Je ärger Schalk, je größer Glücke.

Und es stände zu wünschen, daß der Ausspruch des Horaz vor unsern Augen Wahrheit würde:

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede poena claudo.*)

Doch geschieht es oft, wenn auch nicht meistens,

Qu'aux yeux de l'univers le ciel se justifie,**)

und daß man mit Claudianus sagen kann:

---

*) Selten ist dem vorausschreitenden Frevler
Die Strafe nicht mit lahmem Fuße nachgehinkt. Hor. III. 2.

**) Daß sich der Himmel in den Augen der Welt rechtfertigt.

Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum,
Absolvitque deos.*)

17. Aber selbst wenn dies auch hier auf Erden nicht geschähe, so ist doch das Heilmittel in jenem Leben schon völlig bereit. Die Religion und sogar die Vernunft lehren es uns, und wir dürfen nicht murren wegen eines kleinen Aufschubs, den die höchste Weisheit den Menschen zur Reue zu gewähren für gut befunden hat. Indessen verdoppeln sich an dieser Stelle die Einwürfe von einer andern Seite her, wenn man das Heil und die Verdammnis ins Auge faßt, weil es befremdlich erscheint, daß sogar in der großen Zukunft der Ewigkeit und unter der höchsten Gewalt dessen, der das höchste Gut ist, das Uebel das Gute überwiegen soll, da es ja viele Berufene, aber nur wenig Auserwählte und Gerettete geben wird. Allerdings ersieht man aus einigen Versen des Prudentius (Hymnus ante Somnum):

Idem tamen benignus
Ultor retundit iram,
Paucosque non piorum
Patitur perire in aevum,**)

daß man zu seiner Zeit vielfach glaubte, die Zahl der ganz Schlechten und damit der Verdammnis Verfallenen würde sehr gering sein. Auch scheint es einigen, daß man damals an ein Gleichgewicht zwischen Paradies und Hölle glaubte, daß der nämliche Prudentius sich so ausdrückt, als wenn er mit diesem Gleichgewicht zufrieden wäre, daß der heilige Gregor von Nyssa ebenfalls zu dieser Ansicht

---

*) Die Bestrafung des Rufinus hat endlich diesen Lärm gestillt
Und die Götter gerechtfertigt.

**) Aber derselbe gütige
Rächer bezwingt seinen Zorn,
Und nur wenige der Nicht-Frommen
Läßt er in Ewigkeit verderben.

hinneige, und daß auch St. Hieronymus der Meinung beipflichte, daß schließlich alle Christen in Gnaden aufgenommen werden würden. Ein Ausspruch des heiligen Paulus, den er selbst als mysteriös bezeichnet, und welcher besagt, daß ganz Israel gerettet werden wird, ist Gegenstand vieler Betrachtungen gewesen. Verschiedene fromme und selbst gelehrte, dabei aber vorwitzige Männer haben daher die Ansicht des Origenes wieder hervorgeholt, der bekanntlich behauptet, daß das Gute zu seiner Zeit in allem und überall die Oberhand gewinnen werde, und daß alle vernünftigen Geschöpfe, sogar die bösen Engel, schließlich heilig und selig werden würden. Das Buch vom ewigen Evangelium, das vor kurzem deutsch herausgegeben worden ist und durch ein großes und gelehrtes Werk mit dem Titel: *Ἀποκατάστασις πάντων**) unterstützt wird, hat in Bezug auf dies Paradoxon viel Aufsehen erregt. Auch Herr Le Clerc hat sich mit vielem Geschick der Sache der Origenisten angenommen, ohne sich jedoch für sie zu erklären.[103])

18. Ein geistreicher Mann, der meinen Grundsatz von der Harmonie bis zu willkürlichen Annahmen fortgeführt hat, die ich nicht billige, hat sich eine beinahe astronomische Theologie zurecht gemacht. Er glaubt, daß die gegenwärtige Unordnung auf dieser Erdenwelt begonnen habe, als der oberste Engel der Erdkugel, die damals noch eine Sonne d. h. ein von selbst leuchtender Fixstern war, mit einigen geringern Engeln seines Gebiets vielleicht durch eine unzeitige Auflehnung gegen den Engel einer größern Sonne eine Sünde begangen habe, und daß gleichzeitig in Folge der vorherbestimmten Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Gnade, demnach also durch natürliche, zur bestimmten Zeit eingetretene Ursachen, unsere Erde mit Flecken bedeckt, dunkel gemacht und von

---

*) Die Wiederaufrichtung Aller.

ihrem Platze vertrieben worden sei, wodurch sie dann zu einem Wandelstern oder Planeten d. h. zum Trabanten einer andern Sonne herabsank, vielleicht gerade jener, deren Vorrang der Erdengel nicht anerkennen wollte — und daß darin der Fall Lucifers bestehe. Ferner nimmt er an, der Oberste der bösen Engel, der in der Schrift der Fürst oder gar der Gott dieser Welt genannt wird, beneide nun sammt den Engeln seines Gefolges jenes vernünftige Geschöpf, das auf der Oberfläche der Erdkugel umherwandelt, und das Gott vielleicht erweckt hat, um sich für den Abfall jener schadlos zu halten, und bemühe sich eifrig, dies Geschöpf zum Mitschuldigen seiner Verbrechen und Theilhaber seiner Leiden zu machen. Da ist nun Christus gekommen, um die Menschen zu erretten. Er ist der ewige und auch der einzige Sohn Gottes, hat sich aber — nach einigen alten Christen und nach dem Urheber dieser Hypothese — vom Anbeginn der Dinge an mit der besten Natur unter den Geschöpfen bekleidet, um dieselben sämmtlich zur Vollkommenheit zu erheben, und sich unter sie begeben. Dies ist die zweite Sohnwerdung, durch welche er der Erstgeborene von aller Kreatur ist. Er ist der Adam Kadmon*) der Kabbalisten. Vielleicht hatte er sein Zelt in der großen Sonne aufgeschlagen, die uns Licht spendet: schließlich aber ist er auf die Erdkugel herabgekommen, auf der wir uns befinden, ist hier von der Jungfrau geboren worden und hat die menschliche Natur angenommen, um die Menschen aus den Händen seines und ihres Feindes zu retten. Wenn nun die Zeit des Gerichts nahen und die gegenwärtige Gestaltung der Erde ihrem Untergange entgegeneilen wird, dann wird er in sichtbarer Gestalt wiederkommen, um die Guten von der Erde wegzunehmen und sie vielleicht in die Sonne zu versetzen; die Bösen aber wird er sammt den Dämonen,

---

*) Adam der Ordner.

welche dieselben verführt haben, hier bestrafen. Die Erde wird dann in Brand gerathen und vielleicht ein Komet werden. Dies Feuer wird wer weiß wie viele Ewigkeiten währen: der Schwanz des Kometen ist durch den Rauch angedeutet, der nach der Apokalypse beständig aufsteigen wird, dieser Weltbrand aber wird die Hölle oder der zweite Tod sein, von dem die Schrift spricht. Endlich wird jedoch die Hölle ihre Todten zurückgeben, der Tod selbst wird vernichtet werden, und Vernunft und Friede werden wieder anfangen, in den Geistern zu regieren, welche verführt worden waren. Sie werden ihr Unrecht fühlen, werden ihren Schöpfer anbeten und ihn sogar um so mehr zu lieben beginnen, je mehr sie die Größe des Abgrunds erkennen, aus dem sie entweichen. Gleichzeitig wird jene lange und große Feuersbrunst vermöge des harmonischen Parallelismus zwischen den Reichen der Natur und der Gnade den Erdball von seinen Flecken gereinigt haben. Er wird wieder Sonne werden, sein oberster Engel wird mit den Engeln seines Gefolges seinen Platz wieder einnehmen, und die verdammten Menschen werden mit ihnen zur Schaar der guten Engel gehören. Jener oberste Engel unseres Erdballs wird dem Messias, dem Haupte der Geschöpfe, huldigen, die Herrlichkeit dieses versöhnten Engels wird größer sein, als sie es vor seinem Sturze war,

> Inque deos iterum fatorum lege receptus
> Aureus aeternum noster regnabit Apollo.*)

Dies Traumbild hat mir gefallen und ist eines Origenisten würdig. Aber wir brauchen gar nicht dergleichen Hypothesen oder Erdichtungen, an denen der Witz mehr Antheil hat als die Offenbarung, und bei denen sogar die

*) Und durch Schicksalsschluß abermals unter die Götter aufgenommen,
Wird unser goldner Apoll in Ewigkeit regieren.

Vernunft nicht völlig ihre Rechnung findet. Denn es scheint nicht, daß es einen Hauptort im bekannten Weltall giebt, der im Vorzug vor den andern der Sitz des ältesten der Geschöpfe zu sein verdiente — die Sonne unseres Planetensystems ist es wenigstens nicht.

19. Indem wir daher an der bestehenden Lehre festhalten, daß die Zahl der ewig Verdammten unvergleichlich größer sein wird als die der Geretteten, müssen wir behaupten, daß das Uebel dessenungeachtet im Vergleich zu dem Guten beinahe wie ein Nichts erscheinen wird, wenn man die wahre Größe des göttlichen Staates bedenkt. Coelius Secundus Curio hat ein kleines Buch De amplitudine regni coelestis*) geschrieben, das vor nicht langer Zeit von neuem abgedruckt worden ist: aber es fehlt viel, daß er die ganze Ausdehnung des himmlischen Reiches erfaßt hätte. Die Alten hatten nur schwache Vorstellungen von den Werken Gottes, und St. Augustinus gerieth, da ihm die Kenntnis mangelte, die wir durch die neuern Entdeckungen erworben haben, in große Verlegenheit, als es sich darum handelte, das Uebergewicht des Uebels zu entschuldigen. Die Alten hielten nur unsere Erde für bewohnt und fürchteten sich dabei sogar noch vor den Gegenfüßlern: die übrige Welt bestand nach ihrer Meinung aus einigen leuchtenden Ballen und krystallinischen Kugeln. Heute aber muß man, welche Grenzen man auch dem All setzt oder nicht setzt, unbedingt anerkennen, daß es eine zahllose Menge von Weltkugeln giebt, die ebenso groß oder noch größer sind als unsere Erde und ebenso viel Anrecht auf vernünftige Bewohner haben wie diese, wenn es auch keine Menschen zu sein brauchen. Die Erde ist nur ein Planet d. h. einer von den sechs Haupt-Trabanten unserer Sonne, und da alle Fixsterne ebenfalls Sonnen sind, so erhellt, wie geringfügig unsere Erde im Verhältnis

*) Von der Größe des himmlischen Reiches.

zu den sichtbaren Dingen ist, da sie ja nur ein Anhängsel einer von jenen Sonnen ist. Möglicherweise sind alle diese Sonnen ausschließlich von glücklichen Geschöpfen bewohnt, und nichts nöthigt uns zu der Annahme, daß es viele verdammte dort gebe, denn wenige Beispiele oder Muster genügen für den Nutzen, den das Gute aus dem Uebel zieht. Da überdies kein Grund für die Meinung vorhanden ist, daß es überall Sterne gebe, ist es da nicht möglich, daß es jenseits der Stern-Region einen weiten Raum gebe? Mag dies nun der Feuerhimmel sein oder nicht, immerhin kann doch dieser ungeheure Raum, der die ganze Stern-Region umgiebt, mit Glück und Seligkeit angefüllt sein. Man darf ihn als den Ocean betrachten, in den die Ströme aller seligen Geschöpfe sich ergießen, wenn sie im Stern-System zur Vollkommenheit gediehen sind. Was bedeutet nun dagegen unser Erdball und seine Bewohner? Ist er nicht etwas unvergleichlich Geringeres als ein physischer Punkt, da unsere Erde im Vergleich zur Entfernung einiger Fixsterne nur ein Punkt ist? Da also der Theil des Universums, den wir kennen, sich im Vergleich zu dem, welchen wir nicht kennen und trotzdem mit Grund als vorhanden annehmen dürfen, beinahe in das Nichts verliert, und da alle die Uebel, die man uns nicht als Einwand entgegenhalten kann, sich nur in diesem Beinahe-Nichts befinden, so ist es möglich, daß auch alle die Uebel nur ein Beinahe-Nichts sind im Vergleich zu den Gütern, die sich im Universum finden.[104])

20. Man muß jedoch auch den mehr speculativen und metaphysischen Schwierigkeiten begegnen, die bereits erwähnt worden sind und die Ursache des Uebels betreffen. Woher kommt das Uebel? fragt man zunächst. Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?*) Die Alten sahen den Stoff, den sie für unerschaffen und

*) Wenn Gott ist, woher kommt dann das Uebel? wenn er nicht ist, woher dann das Gute?

von Gott unabhängig hielten, für die Ursache des Uebels an — worin aber sollen wir diese Ursache finden, die wir alles Sein von Gott ableiten? Die Antwort lautet: sie ist in der idealen Natur des Geschöpfes zu suchen, so weit diese Natur in den ewigen Wahrheiten enthalten ist, die, unabhängig von seinem Willen, im Verstande Gottes sind. Denn man muß beachten, daß es schon vor der Sünde eine ursprüngliche Unvollkommenheit im Geschöpfe giebt, weil das Geschöpf in hohem Grade beschränkt ist und sogar nicht alles wissen, sich vielmehr täuschen und andere Fehler begehen kann. Platon sagt in seinem Timaeus, die Welt habe ihren Ursprung im Verstande in Verbindung mit der Nothwendigkeit. Andere haben Gott und die Natur verbunden. Man kann dem einen guten Sinn unterlegen: Gott ist der Verstand, und die Nothwendigkeit, d. h. die wesentliche Natur der Dinge, ist der Gegenstand des Verstandes, so weit dieser Gegenstand in den ewigen Wahrheiten besteht. Aber dieser Gegenstand ist ein innerer und findet sich im göttlichen Verstande. Und eben darin findet sich nicht nur die ursprüngliche Form des Guten, sondern auch der Ursprung des Uebels: man hat die Region der ewigen Wahrheiten an die Stelle des Stoffs zu setzen, wenn es sich darum handelt, die Quelle der Dinge aufzusuchen. Diese Region ist so zu sagen ebenso wohl die ideale Ursache des Bösen wie des Guten, im eigentlichen Sinne aber hat das Formale des Bösen keine bewirkende Ursache, denn es besteht, wie wir sehen werden, in der Beraubung d. h. in dem, was die bewirkende Ursache nicht bewirkt. Deshalb pflegen auch die Scholastiker die Ursache des Uebels im Mangel bestehend (deficiens) zu nennen.

21. Man kann das Uebel metaphysisch, physisch und moralisch auffassen. Das metaphysische Uebel besteht in der einfachen Unvollkommenheit, das physische Uebel im Leiden, das moralische Uebel in der Sünde. Ob-

gleich nun das physische und das moralische Uebel nicht nothwendig sind, so genügt es doch, daß sie vermöge der ewigen Wahrheiten möglich sind. Und da diese unermeßliche Region der Wahrheiten alle Möglichkeiten enthält, muß es eine unendliche Anzahl von möglichen Welten geben, muß das Uebel bei mehreren derselben Zutritt haben und muß sogar die beste von allen einiges Uebel enthalten. Das ist's, was Gott bestimmt hat, das Uebel zuzulassen.[105])

22. Da wird man mir jedoch vorhalten: Was sprichst du von zulassen? Bewirkt denn Gott nicht das Uebel, und will er es nicht? — Es wird also nöthig sein, hier auseinanderzusetzen, was Zulassung ist, damit man sieht, daß ich diesen Ausdruck nicht ohne Grund gebrauche. Zuvor muß jedoch das Wesen des Willens erklärt werden, der seine bestimmten Abstufungen hat. Im gewöhnlichen Sinne genommen, darf man sagen, der Wille bestehe in der Neigung, etwas im Verhältnis zu dem darin enthaltenen Guten zu thun. Dieser Wille wird der vorhergehende Wille genannt, wenn er abgesondert besteht und jedes Gut im Besondern nach dessen Güte betrachtet. In diesem Sinne kann man behaupten, Gott neige zu jedem Gute, so weit es gut ist, ad perfectionem simpliciter simplicem,*) wie die Scholastiker sich ausdrückten, und zwar vermöge eines vorhergehenden Willens. Er hat eine ernste Neigung, alle Menschen zu heiligen und zu erretten, die Sünde auszuschließen und die Verdammnis zu verhindern. Man kann sogar sagen, daß dieser Wille für sich (per se) ein wirksamer ist, d. h. in der Weise, daß die Wirkung erfolgen würde, wenn es nicht einen stärkern Grund gäbe, der ihn hindert; denn dieser Wille geht nicht bis zur äußersten Anstrengung (ad summum conatum), weil er sonst, da Gott der Herr aller

*) Zur einfachen Vollkommenheit im einfachen Sinne.

Dinge ist, nie verfehlen würde, seine volle Wirkung hervorzubringen. Der volle und unfehlbare Erfolg gehört aber ausschließlich dem **nachfolgenden Willen** an, wie man ihn nennt. Dieser Wille ist der volle, und in Bezug auf ihn gilt die Regel, daß man immer das thun wird, was man will, wenn man es kann. Nun aber entspringt dieser schließliche, entscheidende nachfolgende Wille aus dem Streite aller vorhergehenden Willen, sowohl derer, welche dem Guten zustreben, als auch derer, welche das Uebel zurückweisen: der Gesammt-Wille geht also aus dem Zusammentreffen aller jener besondern Willen hervor, wie in der Mechanik die Gesammt-Bewegung aus all den Richtungen der treibenden Kräfte hervorgeht, die in ein und demselben beweglichen Körper zusammentreffen, und jeder von diesen Richtungen gleichmäßig genügt, so weit dies zu gleicher Zeit möglich ist. Es ist das gerade, als ob der bewegliche Körper sich zwischen diese Richtungen vertheile, wie ich das früher einmal in einer Pariser Zeitschrift (Journal des Savans v. 7. September 1693) bei Darlegung des allgemeinen Gesetzes über die Zusammensetzung der Bewegung gezeigt habe. Und auch in diesem Sinne kann man behaupten, daß der vorhergehende Wille in gewisser Weise wirksam und sogar mit Erfolg thätig ist.

23. Daraus ergiebt sich nun, daß Gott **vorhergehend** das Gute und **nachfolgend** das Beste will. Was aber das Uebel anbetrifft, so will Gott das moralische Uebel durchaus nicht und ebenso wenig unbedingt das physische Uebel oder die Leiden: aus diesem Grunde giebt es keine unbedingte Vorherbestimmung zur Verdammnis und kann man vom physischen Uebel sagen, daß Gott es oft als eine der Schuld zukommende Strafe und oft auch als Mittel zum Zwecke will, d. h. um größere Uebel zu verhindern oder größere Güter zu erlangen. Die Strafe dient auch zur Besserung und zur Warnung und

das Uebel zur bessern Fühlbarmachung des Guten; zuweilen trägt es sogar zur größern Vervollkommnung dessen bei, der es erduldet, wie ja auch der Same, den man säet, einer Art Verderbnis unterliegt, um zu keimen: ein schöner Vergleich, dessen schon Christus selbst sich bedient hat.

24. Was die Sünde oder das moralische Uebel betrifft, so ist dasselbe, obgleich es ebenfalls sehr häufig als Mittel dienen kann, um ein Gut zu erlangen oder ein anderes Uebel zu verhindern, doch keineswegs deswegen ein hinreichender Gegenstand des göttlichen oder auch ein zulässiger Gegenstand eines geschaffenen Willens. Es darf vielmehr nur soweit gestattet oder zugelassen werden, als es als die gewisse Folge einer unerläßlichen Pflicht erscheint, so daß der, der die Sünde anderer nicht würde zulassen wollen, dadurch seine eigene Pflicht verletzen würde, wie z. B. wenn ein Officier, der einen wichtigen Punkt bewachen soll, denselben gerade zur Zeit der Gefahr verließe, um in der Stadt einen Streit zwischen zwei Soldaten der Besatzung zu verhindern, die einander tödten wollen.

25. Die Regel, welche besagt, non esse facienda mala, ut eveniant bona,*) und die sogar verbietet, ein moralisches Uebel zuzulassen, um ein physisches Gut zu erlangen, wird dadurch bestätigt, anstatt verletzt zu werden Ich zeige hier deren Ursprung und Bedeutung. Man wird es durchaus nicht billigen, daß eine Königin unter dem Vorwande, den Staat zu retten, ein Verbrechen begehe oder auch nur zulasse. Das Verbrechen ist gewiß, das Staatsübel aber zweifelhaft, ganz abgesehen davon, daß diese Art und Weise, Verbrechen zu autorisiren, wenn sie üblich wäre, noch schlimmer sein würde als ein Umsturz, der schon ohne dies oft genug in einem Lande eintritt und in Folge eines solchen Mittels, das ihn verhindern

---

*) Man darf nichts Böses thun, damit Gutes geschehe.

sollte, vielleicht noch öfter eintreten würde. Hinsichtlich Gottes aber ist nichts zweifelhaft, kann nichts der Regel des Besten, die keine Ausnahme und keine Außerachtlassung duldet, entgegen sein. Und in diesem Sinne läßt Gott die Sünde zu, denn er würde gegen das verstoßen, was er sich selbst, was er seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Vollkommenheit schuldig ist, wenn er nicht dem großen Endergebnis all seiner Neigungen zum Guten folgte und nicht das wählte, was unbedingt das Beste ist trotz des Uebels der Sündenschuld, das sich in Folge der höchsten Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten damit verbunden findet. Daraus ist nun zu schließen, daß Gott alles Gute an sich vorhergehend will, daß er nachfolgend das Beste als Endzweck will, daß er zuweilen das Gleichgiltige und das physische Uebel als Mittel will, daß er aber das moralische Uebel nur als sine quo non*) oder als hypothetische Nothwendigkeit, die es mit dem Besten verknüpft, zulassen will. Aus diesem Grunde ist der nachfolgende Wille Gottes, der die Sünde zum Gegenstande hat, nur ein zulassender.[106])

26. Auch muß man beachten, daß das moralische Uebel nur deshalb ein so großes Uebel ist, weil es eine Quelle physischer Uebel ist, eine Quelle, die sich in einem Geschöpfe befindet, das am meisten Macht und Fähigkeit hat, Böses zu thun. Denn der böse Wille ist in seinem Bereiche, was das böse Princip der Manichäer im Weltall sein würde, und die Vernunft, die ein Abbild der Gottheit ist, gewährt den schlimmen Gemüthern großartige Mittel zur Herbeiführung vielen Uebels. Ein einziger Caligula, ein Nero haben mehr Unheil angerichtet als ein Erdbeben. Ein böser Mensch findet Vergnügen daran, andern Schmerzen zuzufügen und zu zerstören, und er findet nur zu viel Gelegenheiten dazu. Da aber Gott dazu neigt, möglichst

---

*) Unvermeidlich.

viel Gutes zu bewirken, und er dazu alle nöthige Macht und alles Wissen hat, so kann unmöglich an ihm Fehl, Schuld oder Sünde sein, und wenn er die Sünde zuläßt, so ist das Weisheit und Tugend.[107])

27. Es steht nämlich unzweifelhaft fest, daß man die Sünde anderer nicht verhindern darf, wenn man es nicht thun kann, ohne selbst zu sündigen. Aber da wirft man mir vielleicht ein, daß es ja Gott selbst sei, der handelt, und der alles bewirkt, was Reales an der Sünde des Geschöpfes ist. Dieser Einwurf führt mich zu einer nähern Betrachtung der physischen Mitwirkung Gottes bei dem Geschöpfe, nachdem ich oben die moralische Mitwirkung untersucht habe, die die meiste Schwierigkeit bietet. Einige haben mit dem berühmten Durand de Saint-Portien und dem Cardinal Aureolus, einem bekannten Scholastiker, angenommen, daß die Mitwirkung Gottes bei dem Geschöpfe — ich meine die physische Mitwirkung — nur eine allgemeine und mittelbare sei, daß Gott die Substanzen schaffe und ihnen die Kraft gebe, deren sie bedürfen, daß er sie dann aber machen läßt und sie nur erhält, ohne sie bei ihren Handlungen zu unterstützen. Diese Ansicht ist jedoch von den meisten scholastischen Theologen verworfen worden, und wie es scheint, hat man sie auch schon vor Zeiten bei Pelagius gemißbilligt. Indessen hatte doch ein Kapuziner, Louis Pereir de Dole, um das Jahr 1630 ein besonderes Buch geschrieben, um sie, wenigstens in Bezug auf die freiwilligen Handlungen, wieder zur Geltung zu bringen. Auch einige Neuere neigen ihr zu, und Herr Bernier verficht sie in einer kleinen Schrift über Freiheit und Willkür. Man kann aber in Bezug auf Gott nicht angeben, was erhalten ist, ohne auf die gewöhnliche Ansicht zurückzukommen. Auch muß man beachten, daß die erhaltende Thätigkeit Gottes zu dem, was erhalten wird, so wie es ist und gemäß dem Zustande, in welchem es ist, in Be-

ziehung stehen muß, so daß sie also nicht allgemeiner und unbestimmter Natur sein kann. Diese Allgemeinheiten sind Abstractionen, die sich bei der Wirklichkeit der einzelnen Dinge nicht finden: die Erhaltung eines stehenden Menschen ist verschieden von der Erhaltung eines sitzenden. Dies würde nicht der Fall sein, wenn die Erhaltung nur in der Thätigkeit bestände, eine fremde Ursache, die das, was man erhalten will, zerstören könnte, abzuwehren und zu entfernen, wie das oft geschieht, wenn die Menschen etwas erhalten. Aber außer daß selbst wir zuweilen genöthigt sind, das zu ernähren, was wir erhalten, muß man noch beachten, daß die Erhaltung seitens Gottes in dem unmittelbaren, stetigen Einfluß besteht, den die Abhängigkeit der Geschöpfe erfordert. Diese Abhängigkeit hat nicht nur hinsichtlich der Substanz, sondern auch hinsichtlich der Thätigkeit statt, und man kann sie vielleicht nicht besser klar legen, als wenn man mit der großen Mehrzahl der Theologen und Philosophen sagt, daß sie eine fortlaufende Schöpfung sei.

28. Man wird dagegen einwenden, daß Gott also jetzt den Menschen sündig schaffe, er, der ihn anfangs sündenfrei geschaffen habe. Allein hier muß man in Bezug auf das Moralische sagen, daß Gott, da er im höchsten Grade weise ist, nicht umhin kann, gewisse Gesetze zu beobachten und den physischen wie moralischen Regeln gemäß zu handeln, zu deren Wahl seine Weisheit ihn veranlaßt hat. Der nämliche Grund, der ihn den Menschen unschuldig, aber zum Falle fähig schaffen ließ, veranlaßt ihn auch, den Menschen neu zu schaffen, wenn er fällt, da sein Wissen bewirkt, daß das Zukünftige ihm wie das Gegenwärtige ist, und er die gefaßten Beschlüsse nicht zurücknehmen kann.[108])

29. Was aber die physische Mitwirkung anbetrifft, so muß man hier jene Wahrheit festhalten, die schon in den Schulen soviel Aufsehen erregt hat, seitdem St. Augustinus

sie zur Geltung brachte: daß nämlich das Uebel eine Beraubung des Wesens ist, während das Handeln Gottes auf das Positive geht. Diese Antwort gilt in der Meinung vieler Leute für eine Niederlage und sogar für etwas Chimärisches. Hier jedoch ein ziemlich zutreffendes Beispiel, das sie eines Bessern belehren kann.

30. Der berühmte Kepler und nach ihm Herr Descartes (in seinen Briefen) haben von der natürlichen Trägheit der Körper gesprochen. Diese Trägheit nun kann man als ein vollkommenes Bild und sogar als eine Probe von der ursprünglichen Beschränktheit der Geschöpfe betrachten, um daran zu zeigen, daß die Beraubung das Formale der Unvollkommenheiten und Unzuträglichkeiten bildet, die sich sowohl in der Substanz wie auch in deren Handlungen finden. Nehmen wir an, die Strömung ein und desselben Flusses trage mehrere Fahrzeuge mit sich fort, die unter sich nur in ihrer Ladung verschieden sind, indem die einen mit Holz, die andern mit Steinen, die einen mehr, die andern weniger beladen sind. Dies angenommen, werden die schwer belasteten Fahrzeuge langsamer von der Stelle rücken als die andern, vorausgesetzt, daß nicht der Wind, das Ruder oder ein ähnliches Mittel ihnen zu Hilfe kommt. Nun ist nicht eigentlich die Schwere die Ursache dieser Säumnis, da ja die Fahrzeuge abwärts und nicht aufwärts fahren, sondern es ist die nämliche Ursache, die auch die Schwere bei den Körpern vermehrt, die eine größere Dichtigkeit besitzen d. h. weniger locker und mehr mit dem ihnen eigenthümlichen Stoffe angefüllt sind, denn der Stoff, welcher durch die Poren geht, kann nicht in Rechnung kommen, da er nicht dieselbe Bewegung erhält. Es ist also der Stoff selbst, der ursprünglich zur Säumigkeit oder zur Entziehung der Schnelligkeit neigt, nicht indem er sie durch sich selbst mindert, wenn er diese Schnelligkeit bereits empfangen hat, denn das würde ein Handeln sein, sondern indem er mittelst seiner

Empfänglichkeit die Wirkung des Eindrucks schwächt, wenn er ihn empfangen soll. Folglich muß, da durch die nämliche Kraft der Strömung mehr Stoff bewegt wird, wenn das Fahrzeug beladen ist, dieses langsamer vorrücken.*) Auch zeigen die Erfahrungen über den Zusammenstoß der Körper, in Verbindung mit der Vernunft, daß man die doppelte Kraft anwenden muß, um einem Körper, der von demselben Stoffe aber doppelt so groß ist, dieselbe Schnelligkeit der Bewegung zu ertheilen, was durchaus nicht nöthig sein würde, wenn der Stoff gegen Ruhe und Bewegung unbedingt gleichgiltig wäre, und wenn er nicht jene oben erwähnte natürliche Trägheit besäße, die ihm eine Art Widerwillen gegen das Bewegtwerden einflößt. Vergleichen wir nun die Kraft, welche die Strömung auf die Fahrzeuge äußert, und die sie ihnen mittheilt, mit der Thätigkeit Gottes, der das Positive in den Geschöpfen hervorbringt und erhält, und ihnen Vollkommenheit, Sein und Kraft verleiht — vergleichen wir, sage ich, die Trägheit des Stoffs mit der natürlichen Unvollkommenheit der Geschöpfe und die Langsamkeit des beladenen Fahrzeugs mit dem Mangel, der sich in den Eigenschaften und den Handlungen des Geschöpfes findet, und wir werden finden, daß es nichts Zutreffenderes als diesen Vergleich giebt. Die Strömung ist die Ursache der Bewegung des Fahrzeugs, aber nicht seiner Säumigkeit: Gott ist die Ursache der Vollkommenheit in der Natur und den Handlungen der Geschöpfe, die Begrenztheit der Empfänglichkeit des Geschöpfes aber ist die Ursache der Mängel in der Thätigkeit des Geschöpfes. Daher behaupteten die Platoniker, St. Augustinus und die Scholastiker mit Recht, daß Gott

---

*) Zusatz: „Wiewohl andererseits allerdings die durch die angenommene Geschwindigkeit erzeugte Kraft, wenn die Trägheit einmal überwunden und dem Stoffe die Bewegung mitgetheilt ist, um so größer ist, je größer die bewegte Masse ist."

die Ursache des Realen am Uebel, das eben im Positiven besteht, nicht aber des Formalen sei, das in der Beraubung besteht, wie man auch sagen kann, daß die Strömung die Ursache des Materiellen an der Säumnis sei, ohne die Ursache des Formalen derselben zu sein, d. h. sie ist die Ursache der Geschwindigkeit des Schiffes, ohne die Ursache von der Beschränktheit dieser Geschwindigkeit zu sein. Gott aber ist ebenso wenig die Ursache der Sünde, wie die Strömung des Flusses die Ursache der Säumnis des Fahrzeugs ist. Die Kraft ist in Bezug auf den Stoff, was der Geist in Bezug auf den Körper ist: der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach, und die Geister wirken,

. . . quantum non noxia corpora tardant.*)

31. Es besteht demnach ein ganz gleiches Verhältnis zwischen dieser oder jener Handlung Gottes und diesem oder jenem Leiden oder Empfangen des Geschöpfes, das dadurch im gewöhnlichen Laufe der Dinge nur nach Maßgabe seiner sogenannten Empfänglichkeit vervollkommt wird. Wenn man daher sagt, daß das Geschöpf in dem, was es ist und was es thut, von Gott abhängt und daß die Erhaltung eine fortlaufende Schöpfung sei, so bedeutet das, daß Gott dem Geschöpfe beständig alles, was Positives, Gutes und Vollkommenes an ihm ist, verleiht und dasselbe ununterbrochen in ihm hervorbringt, da jede vollkommene Gabe vom Vater des Lichts kommt, während die Unvollkommenheiten und Mängel der Handlungen von der ursprünglichen Beschränktheit kommen, die das Geschöpf nothwendigerweise mit dem ersten Beginn seines Seins in Folge der idealen Gründe erhalten mußte, die es mit Grenzen umgeben. Denn Gott konnte ihm nicht alles verleihen, ohne es selbst zu einem Gott zu machen: es

---

*) So weit nicht schädliche Körper sie hindern.

mußte also verschiedene Stufen in der Vollkommenheit der Dinge und ebenso Beschränkungen jeder Art geben.[109])

32. Diese Betrachtung wird auch einige neuere Philosophen zufrieden stellen, die sich bis zu der Behauptung versteigen, daß nur Gott allein handele. Allerdings ist Gott der einzige, dessen Handeln rein und nicht mit dem gemischt ist, was man leiden nennt, allein das hindert nicht, daß auch das Geschöpf an den Handlungen Theil habe, da das Handeln des Geschöpfes eine Modification der Substanz ist, die auf natürliche Weise daraus entspringt, und die nicht nur eine Veränderung in den Vollkommenheiten umschließt, die Gott dem Geschöpfe mitgetheilt hat, sondern auch eine Veränderung in den Beschränkungen enthält, die das Geschöpf selbst hinzubringt, um das zu sein, was es ist. Daraus erhellt auch, daß es einen wirklichen Unterschied zwischen der Substanz und ihren Modificationen oder Accidenzen giebt, der Ansicht einiger Neuern und besonders des verstorbenen Herzogs von Buckingham entgegen, der sich in einer kleinen Abhandlung über die Religion, die vor kurzem wieder abgedruckt wurde, darüber ausgelassen hat. Das Uebel gleicht also der Finsternis, und nicht nur die Unwissenheit, sondern auch der Irrthum und die Bosheit bestehen der Form nach in einer gewissen Art von Beraubung. Hier ein Beispiel von Irrthum, das ich bereits benutzt habe. Ich sehe einen Thurm, der mir von weitem rund erscheint, obgleich er viereckig ist. Der Gedanke, der Thurm sei, was er scheint, fließt auf natürliche Weise aus dem, was ich sehe, und wenn ich bei diesem Gedanken stehen bleibe, so ist dies eine Bejahung, ein falsches Urtheil: wenn ich aber weiter prüfe, wenn ich durch irgend eine Erwägung inne werde, daß mich der Anschein täuscht, so bin ich von meinem Irrthum zurückgekommen. An einem gewissen Punkte bleiben oder nicht weiter gehen, eine Bemerkung nicht beachten, sind alles Beraubungen.

33. Ganz dasselbe gilt in Bezug auf die Bosheit oder den bösen Willen. Der Wille strebt im allgemeinen nach dem Guten; er soll der Vollkommenheit zustreben, die sich für uns geziemt, und die höchste Vollkommenheit ist in Gott. Alle Genüsse haben in sich ein gewisses Gefühl von Vollkommenheit, beschränkt man sich aber auf die sinnlichen oder sonst andere Genüsse zum Nachtheil größerer Güter, wie z. B. der Gesundheit, der Tugend, der Vereinigung mit Gott, der Glückseligkeit u. s. w., so besteht die Unvollkommenheit in diesem Mangel eines fernerweitigen Bestrebens. Im allgemeinen ist die Vollkommenheit positiv d. h. eine unbedingte Realität; die Unvollkommenheit dagegen zeigt eine Beraubung an, sie entspringt der Beschränkung und neigt zu neuen Beraubungen. Daher ist es ein ebenso wahrer wie alter Satz: Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu,*) ebenso wie jener andere, welcher besagt: Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.**) Ich hoffe, daß man nach dem, was ich vorstehend gesagt habe, den Sinn dieser Grundsätze besser verstehen wird.[110])

34. Die physische Mitwirkung Gottes und der Geschöpfe beim Wollen trägt ebenfalls zu den Schwierigkeiten bei, die hinsichtlich der Freiheit bestehen. Ich bin der Ansicht, daß unser Wille nicht nur vom Zwange, sondern auch von der Nothwendigkeit frei ist. Schon Aristoteles hat bemerkt, daß es in der Freiheit zwei Dinge giebt, die freie Selbstbestimmung und die Wahl, und darin besteht unsere Herrschaft über unsere Handlungen. Wenn wir frei handeln, so zwingt man uns nicht, wie das der Fall sein würde, wenn man uns in einen Abgrund stürzte und von oben nach unten schleuderte: man hindert uns nicht,

---

*) Das Gute entspringt einer vollkräftigen Ursache, das Uebel irgend einem Mangel.

**) Das Uebel hat keine bewirkende, sondern eine im Mangel bestehende Ursache. August. de civit Dei XII, 7.

beim Ueberlegen unbefangenen Sinns zu sein, wie das geschehen würde, wenn man uns einen Trank gäbe, der uns der Urtheilskraft beraubte. Bei tausend Handlungen der Natur besteht Zufälligkeit, wenn aber bei dem, welcher handelt, keine Urtheilskraft vorhanden ist, so ist auch keine Freiheit vorhanden. Und wenn wir eine Urtheilskraft besäßen, die von keinem Triebe, zu handeln, begleitet wäre, so würde unsere Seele ein Verstand ohne Willen sein.

35. Indessen darf man sich nicht vorstellen, daß unsere Freiheit in einer Unschlüssigkeit oder einer das Gleichgewicht haltenden Gleichgiltigkeit bestehe, so daß man gleich stark zum Ja wie zum Nein oder auch zu verschiedenen Entschlüssen geneigt sein müßte, wenn mehrere zu fassen sind. Dies Gleichgewicht nach allen Seiten hin ist unmöglich: denn neigten wir gleich stark zu den Entschlüssen A, B und C, so könnten wir nicht gleich stark zu A und zu Nicht-A neigen. Auch widerspricht dies Gleichgewicht durchaus der Erfahrung, und wenn man sich selbst prüft, so wird man finden, daß immer irgend eine Ursache oder ein Grund vorhanden war, der uns zu dem von uns gefaßten Entschlusse hinzog, obgleich man sehr häufig das nicht gewahr wird, was uns bewegt, gerade wie man nur selten bemerkt, warum man beim Herausgehen aus einer Thür den rechten Fuß vor den linken oder den linken vor den rechten gesetzt hat.

36. Aber gehen wir auf die Schwierigkeiten ein. Die Philosophen sind heute darüber einig, daß die Wahrheit der zukünftigen Zufälligkeiten bestimmt sei, d. h. daß die zukünftigen zufälligen Ereignisse zukünftig sind, oder daß sie sein, daß sie eintreten werden: denn es ist ebenso gewiß, daß das Zukünftige sein wird, wie es gewiß ist, daß das Vergangene gewesen ist. Es war schon vor hundert Jahren wahr, daß ich heute schreiben würde, wie es nach hundert Jahren wahr sein wird, daß ich geschrieben habe.

Das Zufällige ist daher, obgleich es zukünftig ist, nicht weniger zufällig, und die Bestimmtheit desselben, die man Gewißheit nennen würde, wenn sie uns bekannt wäre, ist mit der Zufälligkeit nicht unverträglich. Man nimmt auch das Gewisse und das Bestimmte oft für ein und dasselbe, weil eine bestimmte Wahrheit die Fähigkeit besitzt, gekannt werden zu können, so daß man sagen kann, die Bestimmtheit ist eine objective Gewißheit.

37. Diese Bestimmtheit entspringt der eigenen Natur der Wahrheit und kann die Freiheit nicht beeinträchtigen: es giebt jedoch andere Bestimmtheiten, die man anderswoher ableitet und darunter in erster Linie aus dem Vorherwissen Gottes, das mehrere für der Freiheit widerstreitend gehalten haben. Denn, sagen sie, was vorhergesehen wird, kann unmöglich ausbleiben, und darin haben sie Recht. Aber es folgt daraus nicht, daß es auch nothwendig sei, denn die nothwendige Wahrheit ist die, deren Gegentheil unmöglich ist oder einen Widerspruch enthält. Nun ist aber jene Wahrheit, welche besagt, daß ich morgen schreiben werde, nicht von dieser Art: sie ist nicht nothwendig. Aber angenommen, daß Gott sie voraussieht, so ist es nothwendig, daß sie eintritt, d. h. die Folge ist nothwendig: sie muß nämlich existiren, weil sie vorausgesehen worden ist, denn Gott ist unfehlbar — und dies nennt man eine hypothetische Nothwendigkeit. Um diese Nothwendigkeit aber handelt es sich hier nicht: es wird hier eine unbedingte Nothwendigkeit verlangt, damit man sagen könne, daß eine Handlung nothwendig sei, daß sie durchaus nicht zufällig und auch nicht die Folge einer freien Wahl sei. Ueberdies ist leicht einzusehen, daß das Vorherwissen an sich der Bestimmtheit der Wahrheit der zukünftigen Zufälligkeiten nichts hinzufügt, wenn nicht das, daß diese Bestimmtheit alsdann bekannt ist: das vergrößert jedoch die Bestimmtheit oder die

sogenannte Zukünftigkeit dieser Ereignisse, wie ich sie oben dargelegt habe, durchaus nicht.[111])

38. Diese Entgegnung ist ohne Zweifel sehr richtig. Man räumt ein, daß das Vorherwissen an sich die Wahrheit nicht bestimmter macht: dieselbe wird vorausgesehen, weil sie bestimmt, weil sie wahr ist, aber sie ist nicht deshalb wahr, weil sie vorausgesehen wird, und in dieser Hinsicht enthält die Kenntnis des Zukünftigen nichts, was nicht auch in der Kenntnis des Vergangenen oder des Gegenwärtigen enthalten wäre. Hier könnte jedoch ein Gegner sagen: Ich gebe zu, daß das Vorherwissen an sich die Wahrheit nicht bestimmter macht, aber die Ursache des Vorherwissens thut es. Denn das Vorherwissen Gottes muß nothwendigerweise in der Natur der Dinge seinen Grund haben, und da dieser Grund die Wahrheit zu einer vorherbestimmten macht, so verhindert er, daß sie frei und zufällig sei.

39. Diese Schwierigkeit veranlaßte die Bildung zweier Parteien, von denen die eine die Vorherbestimmung behauptet, während die andere das mittlere Wissen vertheidigt. Die Dominicaner und die Augustiner sind für die Vorherbestimmung, die Franciscaner und die neuern Jesuiten dagegen sind mehr für das mittlere Wissen. Diese beiden Parteien traten gegen Mitte des sechzehnten Jahrhunderts und etwas später zuerst hervor. Molina selbst, der neben Fonseca vielleicht einer von den ersten ist, die diese Frage in ein System gebracht haben, und nach welchem seine Gesinnungsgenossen Molinisten genannt worden sind, sagt in dem Buche, das er um 1570 über die Eintracht zwischen der Willensfreiheit und der Gnade geschrieben hat, daß die spanischen Theologen — er meint hauptsächlich die Thomisten — welche zwanzig Jahre vor ihm geschrieben hätten, die Vorherbestimmung als für die freien Handlungen nothwendig aufgestellt hätten, weil sie kein anderes Mittel wußten, um zu erklären, wie

Gott ein sicheres Wissen von den zukünften Zufälligkeiten haben könne.[112])

40. Er für sein Theil glaubte ein anderes Mittel gefunden zu haben. Er zieht in Betracht, daß es dreierlei Gegenstände des göttlichen Wissens giebt, die möglichen Ereignisse, die thatsächlichen Ereignisse und die bedingten Ereignisse, welche letztern in Folge einer bestimmten Bedingung eintreten würden, wenn diese Bedingung zur Wirklichkeit erhoben werden würde. Das Wissen der Möglichkeiten wird Wissen aus einfacher Einsicht genannt, das der in der Ordnung des Weltalls thatsächlich eintretenden Ereignisse heißt Wissen aus Anschauung. Da es aber eine Art Mittleres zwischen dem einfach Möglichen und dem reinen und unbedingten Ereignis, nämlich das bedingte Ereignis, giebt, so kann man, nach Molina, sagen, daß es auch ein mittleres Wissen zwischen dem aus Anschauung und dem aus Einsicht giebt. Es wird dafür das bekannte Beispiel Davids angeführt, der das göttliche Orakel fragt, ob die Einwohner der Stadt Kegila, in die er sich einzuschließen beabsichtigte, ihn an Saul ausliefern würden, im Falle dieser die Stadt belagern sollte: Gott gab eine bejahende Antwort, und David faßte daraufhin einen andern Entschluß. Nun meinen einige von den Verfechtern dieses mittlern Wissens, da Gott voraussehe, was die Menschen freiwillig thun würden, falls sie in diese oder jene Verhältnisse versetzt würden, und da er wisse, daß sie einen schlechten Gebrauch von ihrem freien Willen machen würden, so beschließe er, ihnen Gnaden und günstige Umstände nicht zu Theil werden zu lassen, und er könne dies mit Recht beschließen, da weder jene Umstände noch jene Unterstützungen ihnen etwas genützt haben würden. Molina jedoch begnügt sich, im allgemeinen einen Grund für die Beschlüsse Gottes darin zu finden, einen Grund, der sich auf das stützt, was das freie Geschöpf unter diesen oder jenen Umständen thun würde.

41. Ich gehe nicht auf alle Einzelheiten dieses Streites ein, sondern begnüge mich vielmehr, eine Probe davon zu geben. Einige Alten, mit denen St. Augustinus und seine ersten Schüler nicht zufrieden waren, scheinen Ansichten gehegt zu haben, die der Meinung Molinas ziemlich nahe kommen. Die Thomisten nun und die, welche sich Schüler des heiligen Augustinus nennen, von ihren Gegnern aber Jansenisten genannt werden, bekämpfen diese Lehre aus philosophischen und theologischen Gründen. Einige behaupten, das mittlere Wissen müsse schon im Wissen aus einfacher Einsicht enthalten sein. Der Haupteinwurf aber ist gegen den Grund dieses Wissens gerichtet. Denn, sagen sie, worauf konnte sich denn Gott stützen bei seinem Wissen dessen, was die Kegiliter thun würden? Eine einfache, zufällige und freie Handlung hat nichts an sich, was einen Anhalt für ein sicheres Wissen abgeben könnte, wenn man sie nicht als durch die Beschlüsse Gottes und durch die davon abhangenden Ursachen vorherbestimmt betrachtet. Die Schwierigkeit, die hinsichtlich der freien und thatsächlichen Handlungen besteht, wird demnach auch hinsichtlich der freien und bedingten Handlungen bestehen, d. h. Gott wird diese nur als bedingt durch ihre Ursachen und seine Beschlüsse kennen, welche letztern die Grundursachen der Dinge sind: sie aber davon abzutrennen, um ein zufälliges Ereignis in einer Weise zu wissen, die von der Kenntnis der Ursachen unabhängig wäre, das ist nicht möglich. Deshalb, sagt man, muß alles auf die Vorherbestimmung durch die Beschlüsse Gottes zurückgeführt werden, denn jenes mittlere Wissen wird keinen Rath schaffen. Auch behaupten die Theologen, welche sich für Schüler des heiligen Augustinus erklären, daß die Doctrin der Molinisten den Ursprung der Gnade Gottes in die guten Eigenschaften des Menschen verlegen würde, was sie für der Ehre Gottes und der Lehre des heiligen Paulus entgegen erachten.

42. Hier auf die beiderseitigen Repliken und Dupliken einzugehen, würde langwierig und ermüdend sein: es wird hinreichen, wenn ich auseinandersetze, wie nach meiner Auffassung auf beiden Seiten Wahres vorhanden ist. Ich komme zu diesem Zwecke auf meinen Satz von einer unendlichen Anzahl möglicher Welten zurück, die in der Region der ewigen Wahrheiten d. h. im Gegenstande des göttlichen Verstandes, in welchem alle künftigen bedingten Welten enthalten sein müssen, dargestellt sind. Denn der Fall einer Belagerung Kegilas gehört einer möglichen Welt an, die sich von der unsern nur durch alles das unterscheidet, was mit jener Hypothese in Verbindung steht, und die Vorstellung von dieser möglichen Welt enthält alles, was in diesem Falle eintreten würde. Damit haben wir eine Grundursache für das sichere Wissen der zukünftigen Zufälligkeiten, mögen sie nun wirklich eintreten oder nur in einem bestimmten Falle eintreten müssen. Denn in der Region der Möglichkeiten werden sie vorgestellt, wie sie sind, d. h. als zufällige und freie Ereignisse. Daher darf weder das Vorherwissen der künftigen Zufälligkeiten, noch die Ursache der Gewißheit dieses Vorherwissens uns beirren — oder als die Freiheit beeinträchtigend angesehen werden. Und selbst wenn die künftigen Zufälligkeiten, die in den freien Handlungen der vernünftigen Geschöpfe bestehen, in Wahrheit von den Beschlüssen Gottes und den äußern Ursachen unabhängig wären, würde es doch ein Mittel geben, sie vorauszusehen: denn Gott würde sie so sehen, wie sie in der Region der Möglichkeiten sind, bevor er ihr Dasein zuzulassen beschlösse.[113])

43. Aber wenn auch das Vorherwissen Gottes auf die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit unserer freien Handlungen keinen Einfluß hat, so ist dies doch nicht mit der Vorausanordnung Gottes, mit seinen Beschlüssen und der Reihenfolge der Ursachen der Fall, die nach meiner Ansicht immer zur Bestimmung des Willens beitragen. Wenn

ich daher auch hinsichtlich des ersten Punktes für die Molinisten bin, so bin ich doch hinsichtlich des zweiten für die Verfechter der Vorherbestimmung, jedoch mit der Einschränkung, daß diese Vorherbestimmung nie eine zwingende ist. Mit einem Worte, ich bin der Ansicht, daß der Wille stets mehr zu dem Entschlusse geneigt ist, den er schließlich ergreift, daß er aber nie gezwungen ist, ihn zu ergreifen. Es entspricht dies dem bekannten Satze: Astra inclinant, non necessitant,*) obgleich hier der Fall nicht völlig derselbe ist. Denn das Ereignis, welches die Sterne anzeigen — um mit der Menge zu reden, als ob die Astrologie irgendwie begründet wäre — tritt nicht immer ein, während der Entschluß, zu welchem der Wille mehr geneigt ist, immer ergriffen wird. Auch würden die Sterne nur einen Theil der Antriebe ausmachen, die zu einem Ereignis beitragen, wenn man aber vom stärksten Antriebe des Willens spricht, so spricht man vom Endergebnis aller Antriebe, ungefähr wie wir oben vom nachfolgenden Willen Gottes gesprochen haben, der sich aus allen vorhergehenden Willen ergiebt.[114])

44. Indessen bewirkt die objective Gewißheit oder die Bestimmtheit nicht die Nothwendigkeit der bestimmten Wahrheit. Dies erkennen alle Philosophen an, indem sie einräumen, daß die Wahrheit der zukünftigen Zufälligkeiten bestimmt ist, daß dieselben aber trotzdem zufällig bleiben. Die Sache würde nämlich keinen Widerspruch in sich enthalten, wenn auch die Wirkung nicht einträte, und darin eben besteht die Zufälligkeit. Um diesen Punkt besser zu verstehen, muß man beachten, daß es zwei große Principien für unsere Vernunftschlüsse giebt: das eine ist das Princip des Widerspruchs, wonach von zwei einander widersprechenden Sätzen der eine wahr, der andere falsch ist; das andere ist das Princip des bestimmen-

*) Die Sterne treiben an, aber zwingen nicht.

den Grundes, wonach nichts geschieht, ohne daß es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund giebt, d. h. etwas, das dazu dienen kann, a priori zu begründen, weshalb etwas gerade so und in keiner andern Weise existirt. Dies große Princip gilt für alle Begebenheiten, und man wird nie ein Beispiel vom Gegentheil beibringen können: und obgleich diese bestimmenden Gründe uns meistens nicht hinlänglich bekannt sind, so sehen wir doch ein, daß sie vorhanden sind. Ohne dies große Princip würden wir das Dasein Gottes nicht beweisen können, und eine Unzahl sehr richtiger und sehr nützlicher Folgerungen, denen es zur Grundlage dient, würden für uns verloren sein. Es duldet keine Ausnahme, weil sonst seine Stärke geschwächt wäre, wie es denn nichts Schwächeres giebt als jene Systeme, in denen alles schwankend und voller Ausnahmen ist. Das System aber, dem ich beipflichte, und in welchem alles nach allgemeinen Regeln geht, die sich höchstens unter sich beschränken, hat diesen Fehler nicht.[115])

45. Man darf sich daher nicht mit einigen Scholastikern, die ein wenig zu Chimären neigen, einbilden, daß die zukünftigen freien Zufälligkeiten von dieser allgemeinen Regel der Natur der Dinge ausgenommen seien. Es besteht immer ein überwiegender Grund, der den Willen zu seiner Wahl bestimmt, und um seine Freiheit zu erhalten, genügt es, daß dieser Grund nur antreibt, ohne zu zwingen. Dies ist auch die Ansicht der Alten, Platons, des Aristoteles, des heiligen Augustinus. Der Wille wird immer nur durch die Vorstellung des Guten, welche die entgegengesetzten Vorstellungen überwiegt, zum Handeln getrieben. Man nimmt dies sogar hinsichtlich Gottes, der guten Engel und der seligen Seelen an und anerkennt dessenungeachtet, daß dieselben deshalb nicht minder frei seien. Gott versäumt nie, das Beste zu wählen, aber er ist nicht gezwungen, es zu thun, und selbst bei dem Gegenstande der Wahl Gottes besteht keine Nothwendigkeit, denn

eine andere Ordnung der Dinge ist ebenso möglich. Eben deshalb ist ja die Wahl frei und von der Nothwendigkeit unabhängig, weil sie zwischen mehreren Möglichkeiten stattfindet, und weil der Wille nur durch die überwiegende Güte des Gegenstandes bestimmt wird. Es ist das also kein Fehler bei Gott und den Heiligen: im Gegentheil, es würde ein großer Fehler oder vielmehr eine offenbare Ungereimtheit sein, wenn es selbst bei den Menschen hier auf Erden anders wäre, und wenn dieselben im Stande wären, ohne jeden antreibenden Grund zu handeln. Dafür wird man aber nie ein Beispiel finden, und wenn man aus Laune einen Entschluß faßt, um seine Freiheit zu beweisen, so ist das Vergnügen oder der Vortheil, den man bei diesem gesuchten Streben zu finden glaubt, einer der Gründe, die dazu bestimmen.

46. Es giebt also eine auf der Zufälligkeit oder auch auf der Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit, sofern man unter Gleichgiltigkeit versteht, daß nichts uns zu dem einen oder dem andern Entschlusse zwingt. Nie aber besteht eine das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit, d. h. eine Gleichgiltigkeit, die nach beiden Seiten hin gleich groß wäre, so daß nach keiner Seite hin eine größere Neigung stattfände. Eine unendliche Anzahl großer und kleiner, innerer und äußerer Beweggründe wirken in uns zusammen, ohne daß man sich dessen bewußt wird, und ich habe bereits angeführt, daß man, wenn man ein Zimmer verläßt, gewisse Gründe hat, die uns bestimmen, einen bestimmten Fuß voranzusetzen, ohne daß man darauf achtet. Denn es giebt nicht überall einen Sclaven wie im Hause des Trimalchio bei Petronius, der uns zuruft: Den rechten Fuß voran! Alles dies stimmt auch vollständig mit den Grundsätzen der Philosophen überein, wonach eine Ursache nicht wirken kann, wenn sie keinen Hang zur Thätigkeit besitzt: dieser Hang aber enthält eine Vorherbestimmung, mag nun der Handelnde sie von außen empfangen, oder

mag er sie vermöge seines eigenen frühern Handelns erhalten haben.[116])

47. Man braucht daher nicht mit einigen neuern Thomisten auf eine neue, unmittelbare Vorherbestimmung Gottes zurückzugreifen, in Folge deren das freie Geschöpf aus seiner Gleichgiltigkeit heraustritt, und ebenso wenig auf einen Beschluß Gottes, den Willen des Geschöpfes vorherzubestimmen, vermittelst dessen er dann erkennt, was es thun wird, denn es genügt, daß der Wille des Geschöpfes durch seinen frühern Zustand, der es mehr nach der einen als nach der andern Seite zieht, vorherbestimmt sei, da diese Verknüpfungen zwischen den Handlungen des Geschöpfes und aller Geschöpfe im Verstande Gottes vorgestellt und ihm durch das Wissen aus einfacher Einsicht bekannt waren, ehe er beschlossen hatte, ihnen das Dasein zu geben. Daraus erhellt nun, daß man, um das Vorherwissen Gottes zu begründen, sowohl das mittlere Wissen der Molinisten als auch die Vorherbestimmung entbehren kann, wie ein Bannez oder ein Alvarez — im übrigen äußerst gründliche Autoren — sie gelehrt haben.[117])

48. Durch diese Vorstellung von einer nach beiden Seiten hin gleich großen Gleichgiltigkeit waren die Molinisten in große Verlegenheit gerathen. Man fragte sie nicht nur, wie es möglich wäre, zu wissen, wozu eine völlig unbestimmte Ursache sich bestimmen werde, sondern auch, wie es möglich wäre, daß daraus schließlich eine Entscheidung hervorgehe, für die es keine Quelle giebt: denn mit Molina sagen, dies sei eben das Vorrecht der freien Ursache, heißt gar nichts sagen, heißt dieser Ursache das Vorrecht verleihen, eine Chimäre zu sein. Es ist ein Vergnügen, zu sehen, wie sie sich wenden und krümmen, um aus einem Labyrinthe herauszukommen, aus welchem es durchaus keinen Ausgang giebt. Einige lehren, der Wille bestimme sich dem Wesen nach vorher, um aus diesem Zustande des Gleichgewichts herauszukommen, und der Pater

Louis de Dole citirt in seinem Buche von der Mitwirkung Gottes Molinisten, die sich durch diese Wendung zu helfen suchen, da sie einräumen müssen, daß die Ursache Hang zum Handeln besitzen muß. Aber sie gewinnen dabei nichts, sie schieben nur die Schwierigkeit bei Seite: denn nun wird man sie fragen, wie die freie Ursache dazu komme, sich dem Wesen nach zu entschließen. Sie können sich also nie aus der Sache herauswinden, wenn sie nicht einräumen, daß im vorhergehenden Zustande des freien Geschöpfes eine Vorherbestimmung des Willens enthalten ist, die es antreibt, sich zu entscheiden.

49. Aus diesem Grunde ist auch der Fall mit dem Esel Buridans zwischen zwei Weideplätzen, die ihn gleichmäßig anziehen, eine Erdichtung, die im Universum und in der Ordnung der Natur nicht vorkommen kann, obgleich Herr Bayle anderer Meinung ist. Wenn der Fall möglich wäre, so müßte man allerdings sagen, daß der Esel sich Hungers sterben lassen würde, im Grunde jedoch behandelt die Frage das Unmögliche, wenigstens wenn Gott nicht ausdrücklich einen solchen Fall ins Dasein ruft. Denn das Weltall kann nicht durch eine verticale, den Esel der Länge nach in der Mitte durchschneidende Ebene in zwei Hälften zerlegt werden, so daß in beiden Theilen alles gleich und ähnlich ist, wie dies bei einer Ellipse und jeder ebenen Figur aus der Reihe derer, welche ich amphidextra*) nenne, durch jede gerade, durch ihren Mittelpunkt gehende Linie geschehen kann. Denn weder die Theile des Weltalls, noch die Eingeweide des Thieres sind unter einander ähnlich, noch liegen sie gleichmäßig auf beiden Seiten der verticalen Ebene. Es wird daher immer im Esel und außerhalb des Esels sehr viele Dinge geben, die ihn, obgleich sie uns nicht bemerkbar sind, bestimmen werden, eher nach der einen als nach der andern

*) Doppelrechtsseitige.

Wiese zu gehen. Und obgleich der Mensch frei ist, was der Esel nicht ist, so ist es nichts desto weniger wahr, daß auch beim Menschen der Fall eines vollkommnen Gleichgewichts zwischen zwei Entschlüssen unmöglich ist, und daß ein Engel oder wenigstens Gott immer den Entschluß, den der Mensch gefaßt hat, würde begründen können, indem er eine Ursache oder einen treibenden Grund darlegt, der den Menschen wirklich zu dem gefaßten Entschlusse bewogen hat, obgleich dieser Grund häufig sehr zusammengesetzt und uns unbegreiflich sein würde, weil die Verkettung der unter einander zusammenhangenden Ursachen sehr weit geht.[118])

50. Deshalb hat auch der Grund, den Herr Descartes angeführt hat, um die Unabhängigkeit unserer freien Handlungen durch ein angebliches lebendiges inneres Gefühl zu beweisen, durchaus kein Gewicht. Wir können unsere Unabhängigkeit nicht eigentlich fühlen, und werden nicht immer die oft unmerkbaren Ursachen gewahr, von denen unser Entschluß abhängt. Es wäre das gerade, wie wenn es der Magnetnadel Vergnügen machte, sich nach Norden zu wenden, denn sie würde sich unabhängig von jeder andern Ursache zu drehen glauben, da sie sich des unmerklichen Kreisens des magnetischen Stoffs nicht bewußt werden würde. Wir werden jedoch weiter unten sehen, in welchem Sinne es wahr ist, daß die menschliche Seele völlig ihr eigenes natürliches Princip bezüglich ihrer Handlungen ist, einzig abhängig von sich und unabhängig von allen andern Geschöpfen.[119])

51. Was das Wollen selbst anbetrifft, so ist es unrichtig, wenn man sagt, daß es ein Gegenstand des freien Willens sei. Wir wollen handeln, richtig gesprochen, aber wir wollen nicht wollen, denn sonst könnte man auch sagen, wir wollen den Willen haben, zu wollen, und das würde ins Endlose fortgehen. Wir folgen auch nicht immer dem letzten Urtheile des praktischen Verstandes,

indem wir uns zum Wollen entschließen, immer aber folgen wir beim Wollen dem Endergebnis aller Antriebe, welche sowohl von Seiten der Vernunft, wie von Seiten der Leidenschaften kommen, und zwar geschieht das oft ohne ein ausdrückliches Urtheil des Verstandes.

52. Alles ist also im Menschen wie überall im voraus sicher und bestimmt, und die menschliche Seele ist somit eine Art geistiger Automat, obgleich die zufälligen Handlungen im allgemeinen und die freien Handlungen im besondern deshalb nicht im Sinne einer absoluten Nothwendigkeit, die allerdings mit der Zufälligkeit unvereinbar sein würde, nothwendig sind. Demnach zerstören weder die Zukünftigkeit an sich, so gewiß sie ist, noch die untrügliche Voraussicht Gottes, noch die Vorherbestimmung durch die Ursachen und ebenso wenig die Vorherbestimmung durch die Beschlüsse Gottes diese Zufälligkeit und diese Freiheit. Man räumt das auch in Bezug auf die Zukünftigkeit und die Voraussicht ein, wie bereits dargelegt worden ist, und da der Rathschluß Gottes lediglich in dem Entschlusse besteht, nachdem er alle möglichen Welten mit einander verglichen hat, die beste derselben zu erwählen und sie durch das allmächtige Wort Fiat*) mit allem, was sie enthält, ins Dasein zu rufen, so ist es klar, daß dieser Rathschluß nichts an der Beschaffenheit der Dinge ändert, und daß er sie so läßt, wie sie im Zustande der reinen Möglichkeit waren, d. h. daß er weder an ihrer Beschaffenheit oder Natur, noch selbst an ihren Accidenzen, die bereits vollständig in der Vorstellung dieser möglichen Welt enthalten waren, etwas ändert. Also bleibt das, was zufällig und frei ist, es ebenso unter den Rathschlüssen Gottes wie unter seiner Voraussicht.

53. Aber dann könnte also Gott selbst nichts in der Welt ändern? wird man sagen. Sicherlich könnte er jetzt

*) Es werde.

allerdings nichts an ihr ändern, ohne seiner Weisheit zu nahe zu treten, da er ja das Dasein dieser Welt und ihres Inhaltes vorausgesehen, und da er sogar den Entschluß gefaßt hat, sie ins Dasein überzuführen: denn er kann sich weder täuschen, noch etwas bereuen, und es stand ihm nicht zu, einen unvollkommnen Entschluß zu fassen, der nur einen Theil berücksichtigte und nicht das Ganze. Da also alles von Anfang an geregelt ist, so bewirkt jene hypothetische Nothwendigkeit allein, über die alle Welt einig ist, daß nach der Voraussicht Gottes oder nach seinem Entschlusse nichts mehr geändert werden kann, und daß doch die Ereignisse an sich zufällig bleiben. Denn — die Annahme von der Zukünftigkeit der Sache und von der Voraussicht oder dem Entschlusse Gottes bei Seite gelassen, eine Annahme, welche schon bewirkt, daß die Sache geschehen wird, und nach der man sagen muß: Unumquodque, quando est, oportet esse, aut unumquodque, si quidem erit, oportet futurum esse*) — denn, sage ich, das Ereignis hat nichts an sich, was es nothwendig macht, und was die Vorstellung verhindert, daß jede andere Sache statt seiner eintreten könnte. Und was die Verknüpfung der Ursachen mit den Wirkungen betrifft, so treibt dieselbe, wie ich auseinandergesetzt habe, den frei Handelnden nur an, ohne ihn zu zwingen: sie begründet daher nicht einmal eine hypothetische Nothwendigkeit, wenn sie nicht etwas Aeußerliches hinzufügt, nämlich gerade jene Grundregel, daß der stärkste Antrieb immer zum Ziele gelangt.

54. Man wird auch behaupten, daß, wenn alles geregelt sei, Gott keine Wunder thun könne. Aber man muß beachten, daß die Wunder, welche in der Welt geschehen, ebenfalls in dieser Welt, dieselbe im Zustande der reinen Möglichkeit betrachtet, als möglich enthalten und vorgestellt

---

*) Ein jedes muß sein, da es ist, oder wenn es unstreitig sein wird, so muß es ein zukünftiges sein.

waren, und daß Gott, der sie seitdem bewirkt hat, damals, als er diese Welt wählte, auch beschloß, sie zu bewirken. Ferner wird man einwenden, daß die Gelübde und die Gebete, die Verdienste und die Verschuldungen, die guten und die schlechten Handlungen zu nichts dienlich seien, da ja nichts geändert werden kann. Dieser Einwand bringt den großen Haufen am meisten in Verlegenheit, und doch ist er ein reines Sophisma. Jene Gebete, Gelübde und guten oder schlechten Handlungen, die heute geschehen, waren schon in Gottes Vorstellung, als er den Entschluß faßte, die Dinge zu regeln. Was in dieser wirklichen Welt geschieht, war mit seinen Wirkungen und Folgen bereits in der Vorstellung dieser selben Welt als einer möglichen enthalten: es war darin vorgestellt, wie es die natürliche oder übernatürliche Gnade Gottes herbeiführt, die Strafen herausfordert, die Belohnungen heischt — alles wie es in dieser Welt, nachdem Gott sie erwählt hat, wirklich geschieht. Das Gebet und die gute Handlung waren damals eine ideale Ursache oder Bedingung, d. h. ein antreibender Grund, der zur Gnade Gottes oder zur Belohnung mitverhelfen konnte, wie er es jetzt in Wirklichkeit thut. Und da alles in der Welt weislich mit einander verknüpft ist, so ist klar, daß Gott, da er das, was freiwillig geschehen würde, voraussah, auch die übrigen Dinge im voraus danach angeordnet hat, oder — was dasselbe sagt — er hat jene mögliche Welt erwählt, in der alles in dieser Weise geregelt war.[120])

55. Diese Erwägung widerlegt zugleich das sogenannte faule Sophisma (λόγος ἀργος) der Alten, dem zufolge man gar nichts thun sollte: denn, folgerte man, wenn das, was ich erbitte, geschehen soll, so wird es geschehen, auch wenn ich nichts thäte, wenn es aber nicht geschehen soll, so wird es nie geschehen, welche Mühe ich mir auch immer geben möchte. Man könnte diese Nothwendigkeit, welche man sich, von ihren Ursachen abgesondert, in den

Ereignissen vorstellt, Fatum Mahometanum nennen, wie ich bereits oben bemerkte, weil ein ähnlicher Grund die Türken veranlaßt, nicht die Orte zu vermeiden, an denen die Pest wüthet. Aber die Antwort darauf ist sehr leicht: da die Wirkung gewiß ist, so ist die Ursache, welche diese Wirkung hervorbringen wird, es ebenfalls, und wenn die Wirkung eintritt, so geschieht das vermöge einer ihr entsprechenden Ursache. Daher wird deine Trägheit vielleicht bewirken, daß du nichts von dem erlangst, was du wünschest, und daß du Uebeln verfällst, die du vermieden haben würdest, wenn du sorgsam gehandelt hättest. Man sieht also, daß die Verknüpfung der Ursachen mit den Wirkungen, weit entfernt, ein blindes Verhängnis zu begründen, vielmehr ein Mittel bietet, dasselbe zu beseitigen. Ein deutsches Sprichwort sagt, der Tod wolle immer eine Ursache haben, und es giebt keine größere Wahrheit. Du wirst an dem und dem Tage sterben (angenommen, es sei so, und Gott sehe es vorher) — gewiß, ohne Zweifel, aber nur deshalb, weil du das thun wirst, was den Tod herbeiführen wird. Ebenso ist es mit den Strafen Gottes, die ebenfalls von ihren Ursachen abhangen, und da wird es angebracht sein, den berühmten Ausspruch des heiligen Ambrosius (in cap. I. Lucae) anzuführen: Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum,*) der nicht als Verdammung, sondern als Drohung zu verstehen ist, wie die, welche Jonas von Seiten Gottes den Bewohnern Ninives machte. Auch das bekannte Sprichwort: Si non praedestinatus, fac ut praedestineris,**) darf nicht im buchstäblichen Sinne genommen werden, da sein wahrer Sinn der ist, daß derjenige, welcher zweifelt, ob er vorherbestimmt sei, nur das Erforderliche

---

*) Der Herr weiß seinen Urtheilsspruch zu ändern, wenn du dein Vergehen zu ändern weißt (Zum 1. Kap. des Evang. Lucae).

**) Wenn du nicht (zur Seligkeit) bestimmt bist, so mache, daß du (dazu) bestimmt werdest.

zu thun braucht, um es durch die Gnade Gottes zu werden. Das Sophisma, wonach man um nichts sorgen soll, mag zuweilen gut sein, um gewisse Leute dazu anzutreiben, mit geschlossenen Augen der Gefahr entgegenzustürzen, wie man das besonders von den türkischen Soldaten behauptet: mir aber scheint daran der Maslach mehr Antheil zu haben als jenes Sophisma, abgesehen davon, daß dieser entschlossene Sinn der Türken sich in unsern Tagen sehr verläugnet hat.[121])

56. Ein gelehrter holländischer Arzt, Johann van Beverwyck, hat den Einfall gehabt, de termino vitae*) zu schreiben und mehrere Antworten, Briefe und Abhandlungen von verschiedenen Gelehrten seiner Zeit über diesen Gegenstand zusammenzustellen. Diese Sammlung ist gedruckt worden, und man staunt, wenn man sieht, wie oft hier die Meinung wechselt, und wie man eine Frage verwickelt gemacht hat, die, richtig aufgefaßt, die leichteste von der Welt ist. Da mag man sich noch wundern, daß es eine so große Menge von Zweifeln giebt, aus denen die Menschheit nicht herauskommen kann! Die Wahrheit ist, daß man es liebt, sich zu verirren, und daß dies eine Art Spazierenschlendern des Geistes ist, der sich nicht an Aufmerksamkeit, Ordnung und Regeln binden will. Es scheint, wir sind so an Spiel und Geschwätz gewöhnt, daß wir selbst bei den ernsthaftesten Beschäftigungen, und wenn wir am wenigsten daran denken, spielen und tändeln.[121a])

57. Ich fürchte, bei dem letzten Streite zwischen Theologen des Augsburger Bekenntnisses de termino poenitentiae peremptorio,**) der so viele Abhandlungen in Deutschland veranlaßt hat, hat sich ein Mißverständnis, aber von anderer Art, eingeschlichen. Die vom Gesetze vorgeschriebenen Endtermine werden von den Juristen

*) Ueber die Grenze des Lebens.
**) Ueber den unvermeidlichen Endzeitpunkt für die Reue.

fatalia*) genannt. Man darf nun gewissermaßen behaupten, daß die dem Menschen zur Reue und Besserung gewährte Nothfrist bei Gott bestimmt ist, wie alles bei ihm bestimmt ist. Gott weiß, wann ein Sünder so verhärtet sein wird, daß nunmehr nichts mehr für ihn gethan werden kann, nicht deshalb, weil es unmöglich ist, daß er nun noch Buße thue, oder weil die zureichende Gnade, eine Gnade, die niemals fehlt, ihm nach einem gewissen Zeitpunkte versagt werden müßte, sondern weil es eine Zeit giebt, nach welcher er den Wegen des Heils nicht mehr nahen wird. Wir aber besitzen niemals sichere Merkzeichen, um jenen Zeitpunkt zu erkennen, und haben daher nie ein Recht, einen Menschen für unbedingt verloren zu halten: das hieße ein vorwitziges Urtheil fällen. Es ist besser, daß wir immer noch hoffen dürfen, und hier wie bei tausend andern Gelegenheiten heilsam und ersprießlich.

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus.**)

58. Alles Zukünftige ist ohne Zweifel bestimmt, da wir aber nicht wissen, wie es bestimmt ist, noch was vorhergesehen oder beschlossen ist, so müssen wir unsere Pflicht thun, gemäß der Vernunft, die Gott uns gegeben, und gemäß den Regeln, die er uns vorgeschrieben hat. Und wenn wir das gethan haben, dürfen wir ruhigen Gemüths sein und Gott selbst die Sorge für den Ausgang überlassen, denn er wird nie verfehlen, das zu thun, was sich am Ende als das Beste erweist, nicht nur für das Allgemeine, sondern auch im besondern für die, welche wahrhaftes Vertrauen zu ihm haben, d. h. ein Vertrauen, das

---

*) Die verhängnisvollen.

**) Den Ausgang der künftigen Zeit verhüllt
Gott weislich mit dunkler Nacht.

in nichts von wahrer Frömmigkeit, lebendigem Glauben und heißer Liebe zu ihm verschieden ist, und das uns nichts von dem zu versäumen gestattet, was in Bezug auf unsere Pflicht und seinen Dienst von uns abhangen kann. Allerdings können wir Gott keinen Dienst leisten, denn er bedarf nichts, aber in unserer Sprache heißt ihm dienen, wenn wir seinen muthmaßlichen Willen zu erfüllen trachten, indem wir zu dem Guten beitragen, das wir kennen, so weit wir dazu beizutragen im Stande sind. Denn wir müssen immer voraussetzen, daß er dazu geneigt ist, bis das Geschehende uns zeigt, daß er stärkere, wenn uns auch unbekannte Gründe gehabt hat, dies Gut, nach dem wir strebten, irgend einem andern größern Gute nachzustellen, das er sich zum Ziel gesetzt hat, und das zu verwirklichen er nicht unterlassen hat oder unterlassen wird.

59. Ich habe gezeigt, daß die Thätigkeit des Willens von ihren Ursachen abhängt, daß es nichts der menschlichen Natur Angemesseneres giebt als diese Abhängigkeit unserer Handlungen, und daß man ohne diese zur Annahme eines widersinnigen und unerträglichen blindwaltenden Verhängnisses gezwungen sein d. h. in das Fatum Mahometanum verfallen würde, das von allen das schlimmste ist, weil es Umsicht und Ueberlegung für nichtig erklärt. Indessen wird es zweckmäßig sein, wenn ich nun auch zeige, wie es trotz jener Abhängigkeit der freiwilligen Handlungen im Grunde genommen eine wunderbare Selbstbestimmung giebt, die in gewissem Sinne die Seele bei ihren Entschlüssen vom physischen Einfluß aller andern Geschöpfe unabhängig macht. Diese bis jetzt wenig bekannte Selbstbestimmung, die unsere Herrschaft über unsere Handlungen so weit ausdehnt, wie es überhaupt möglich ist, ist eine Folge des Systems der vorherbestimmten Harmonie, das ich hier nothwendiger Weise etwas erläutern muß. Die scholastischen Philosophen glaubten, es gebe

einen wechselseitigen physischen Einfluß zwischen der Seele und dem Körper, seitdem man aber richtig erwogen hat, daß der Gedanke und die ausgedehnte Stoffmasse keine Verbindung mit einander haben, und daß beide erschaffene Dinge sind, die sich toto genere*) von einander unterscheiden, haben mehrere Neuere erkannt, daß es keine physische Verbindung zwischen der Seele und dem Körper giebt, daß aber immer die metaphysische Verbindung besteht, die bewirkt, daß Seele und Körper ein Unterliegendes oder das bilden, was man eine Person nennt. Jene physische Verbindung würde, wenn sie bestände, zur Folge haben, daß die Seele den Grad der Schnelligkeit und die Richtung einiger im Körper enthaltener Bewegungen, und daß vice versa**) der Körper die Aufeinanderfolge der Gedanken in der Seele änderte. Diese Wirkung aber kann man aus keiner Vorstellung herleiten, die man vom Körper und von der Seele hat, obgleich nichts uns besser bekannt ist als die Seele, da dieselbe mit uns, d. h. mit sich selbst, aufs innigste vertraut ist.

60. Herr Descartes hat einen Vergleich zu Stande bringen und einen Theil der Thätigkeit des Körpers von der Seele abhängig machen wollen. Er glaubte ein Naturgesetz zu kennen, dem zufolge, nach seiner Anschauung, sich die nämliche Quantität von Bewegung in den Körpern erhält. Er hielt es nicht für möglich, daß der Einfluß der Seele dies für die Körper giltige Gesetz verletze,***) glaubte aber, die Seele könne dennoch die Macht haben, die Richtung der Bewegungen im Körper zu ändern, etwa wie ein Reiter, obgleich er dem Pferde keine

---

*) Der ganzen Gattung nach.

**) Umgekehrt.

***) Zusatz: „Und dem Körper einen neuen Grad der Bewegung, eine neue Kraft ertheile; da er indessen wahrnahm, daß bei der Thätigkeit der Bewegung die Menge der Bewegung selbst von der Richtung unterschieden werden könne, so glaubte er)."

Kraft ertheilt, dasselbe doch leitet, indem er diese Kraft nach der Seite lenkt, die ihm beliebt. Da dies aber mittelst des Zügels, des Gebisses, der Sporen und anderer materieller Hilfsmittel geschieht, so begreift man, wie es möglich ist, die Seele dagegen hat keine Werkzeuge, deren sie sich zu diesem Zwecke bedienen könnte: es giebt nichts, weder in der Seele noch im Körper, d. h. weder im Denken noch im Stoff, was diese Umänderung des einen durch den andern erklärlich zu machen vermöchte. Kurzum, daß die Seele die Quantität der Kraft und die Richtung der Kraft ändere, sind zwei gleich unerklärliche Dinge.

61. Außerdem hat man hinsichtlich dieses Punktes seit den Zeiten des Herrn Descartes zwei wichtige Entdeckungen gemacht: nämlich erstens, daß die Menge der absoluten Kraft, die sich in der That erhält, verschieden ist von der Quantität der Bewegung, wie ich an anderm Orte dargelegt habe, und zweitens, daß auch die nämliche Richtung sich in all den Körpern zusammen, die man als auf einander einwirkend annimmt, erhält, in welcher Weise dieselben auch auf einander stoßen mögen. Wenn dies Gesetz Herrn Descartes bekannt gewesen wäre, so würde er die Richtung der Körper von der Seele ebenso unabhängig gemacht haben wie ihre Kraft, und ich glaube, dies würde ihn sogar geradenwegs zur Hypothese der vorherbestimmten Harmonie geführt haben, wie mich diese selben Regeln dahin führten. Denn abgesehen davon, daß der physische Einfluß einer dieser beiden Substanzen auf die andere unerklärlich ist, habe ich auch gefunden, daß die Seele ohne eine völlige Störung der Naturgesetze nicht physisch auf den Körper einwirken kann. Ich glaubte daher nicht, daß man hier auf sonst allerdings sehr tüchtige Philosophen hören könnte, die einen Gott wie bei einer Theater-Maschinerie eingreifen lassen, um die Lösung des Stücks zu bewirken, indem sie behaupten, daß Gott sich ganz ausdrücklich damit beschäftige, die Körper so zu bewegen, wie

die Seele es will, und der Seele Vorstellungen zu geben, wie der Körper es verlangt, um so mehr, da dies sogenannte System der Gelegenheits-Ursachen — man nennt es so, weil es lehrt, daß Gott bei Gelegenheit der Seele auf den Körper und vice versa einwirke — also da dies System, abgesehen davon, daß es zwecks Vermittlung des Verkehrs zwischen den beiden Substanzen eine ununterbrochene Reihenfolge von Wundern verlangt, doch die Störung der in jeder dieser Substanzen bestehenden Naturgesetze nicht beseitigt, eine Störung, die der gegenseitige Einfluß jener Substanzen auf einander nach der allgemeinen Ansicht hervorrufen würde.

62. Ich war überdies vom Princip der Harmonie im allgemeinen überzeugt und folglich auch von der Präformation und der vorherbestimmten Harmonie aller Dinge unter sich, der Harmonie zwischen der Natur und der Gnade, zwischen den Beschlüssen Gottes und unsern vorhergesehenen Handlungen, zwischen allen Theilen des Stoffs und sogar zwischen der Zukunft und der Vergangenheit — alles in Uebereinstimmung mit der höchsten Weisheit Gottes, dessen Werke die harmonischsten sind, welche man sich vorstellen kann. Daher mußte ich unfehlbar auf dies System verfallen, dem zufolge Gott die Seele gleich im Anbeginn so geschaffen hat, daß sie sich das der Reihe nach hervorbringen und vorstellen muß, was im Körper geschieht, und wonach der Körper ebenfalls der Art geschaffen worden ist, daß er von selbst thun muß, was die Seele gebietet. Sonach müssen die Gesetze, welche die Gedanken der Seele in der Ordnung der Endursachen und gemäß der Entwicklung der Vorstellungen mit einander verknüpfen, Bilder hervorbringen, die mit den Eindrücken, welche die Körper auf unsere Organe machen, zusammentreffen und übereinstimmen; und ebenso müssen die Gesetze der Bewegungen im Körper, die in der Ordnung der bewirkenden Ursachen auf einander folgen, ebenfalls in der

Weise mit den Gedanken der Seele zusammentreffen und übereinstimmen, daß der Körper zu der Zeit zum Handeln veranlaßt wird, wo die Seele es will.

63. Und diese Harmonie thut der Freiheit nicht nur keinen Abbruch, sondern ist ihr sogar äußerst günstig. Herr Jaquelot hat in seiner Schrift über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft sehr gut dargelegt, daß dies ungefähr dasselbe ist, als wenn jemand, der alles weiß, was ich am nächsten Tage meinem Diener befehlen werde, einen Automaten anfertigte, der diesem Diener aufs Haar gliche und am nächsten Tage alles zur rechten Zeit ausführte, was ich befehlen würde: ich würde dadurch keineswegs gehindert werden, frei zu befehlen, was mir gefiele, obgleich die Handlung des mich bedienenden Automaten nichts Freies an sich haben würde.

64. Ueberdies hängt nach diesem Systeme alles, was in der Seele vorgeht, nur von ihr allein ab, und da ihr nächstfolgender Zustand nur von ihr und ihrem gegenwärtigen Zustande herrührt, so darf ich wohl fragen, ob man ihr eine größere Unabhängigkeit gewähren könne? Allerdings bleibt dabei noch einige Unvollkommenheit in der Einrichtung der Seele bestehen. Alles, was der Seele geschieht, hängt von ihr ab, aber es hängt nicht immer von ihrem Willen ab — das würde zu viel sein.*) Es wird nicht einmal immer von ihrem Verstande erkannt oder bestimmt wahrgenommen. Denn es besteht in ihr nicht nur eine geordnete Folge von deutlichen Vorstellungen, die ihre Herrschaft begründet, sondern auch eine Aufeinanderfolge von verworrenen Vorstellungen oder Leiden-

*) Zusatz: „Würde die Kräfte des Geschöpfes übersteigen und kann nur dem Allmächtigen zukommen, der zugleich auch allwissend ist und alles deutlich erkennt. Daher kommt es, daß nie ein Ereignis vom Willen desselben abweicht. Im erschaffenen Geiste besteht jedoch nicht bloß eine gewisse Folge von deutlichen Vorstellungen, die seine Herrschaft begründet" u. s. w.

schaften, die ihre Knechtschaft ausmacht. Und darüber darf man sich nicht wundern: die Seele würde eine Gottheit sein, wenn sie ausschließlich deutliche Vorstellungen hätte. Sie hat jedoch auch über diese verworrenen Vorstellungen noch einige Gewalt, wenn auch nur mittelbar, denn obgleich sie ihre Leidenschaften nicht auf der Stelle ändern kann, so kann sie doch mit der Länge der Zeit mit hinreichendem Erfolge darauf hinarbeiten und sich neue Leidenschaften und sogar Gewohnheiten schaffen. Selbst über die deutlichern Vorstellungen hat sie eine ähnliche Gewalt, indem sie mittelbar Meinungen und Willensneigungen in sich erwecken, das Entstehen derselben in sich verhindern und ihr Urtheil aussetzen oder vorbringen kann. Denn wir können im voraus nach Mitteln suchen, um uns bei Gelegenheit von dem schlüpfrigen Pfade voreiliger Meinungen abzuhalten; wir können irgend einen Zwischenfall auffinden, um unsern Entschluß hinauszuschieben, selbst wenn die Sache zum Urtheile reif zu sein scheint, und obgleich unsere Meinung und unsere Handlung zu wollen, wie ich bereits bemerkt habe, nicht unmittelbar Gegenstände unseres Willens sind, so ergreift man doch zuweilen Maßregeln, um das, was man jetzt nicht will oder nicht glaubt, mit der Zeit zu wollen und zu glauben. So groß ist die Tiefe des menschlichen Geistes.*)[122])

65. Um endlich die Frage betreffs der Selbstbestimmung zum Abschluß zu bringen, so muß man sagen, daß die Seele, wenn man die Dinge im strengsten Sinne nimmt, das Princip aller ihrer Handlungen und sogar aller ihrer Leidenschaften in sich selbst trägt, und daß das Gleiche für alle einfachen, durch die ganze Natur ver-

---

*) Zusatz: „Aber diese Gewalt über unsere Meinungen und Anschauungen entspringt eben der unvollkommenen Natur des Meinens und Vorstellens selbst. Daher besteht sie nicht bei Gott, dessen Ideen durch sich bestimmt sind und nach der Wahrheit gemessen werden."

breiteten Substanzen gilt, obgleich Freiheit nur bei den mit Vernunft begabten besteht. Im gewöhnlichen Sinne jedoch und dem Scheine gemäß redend, müssen wir sagen, daß die Seele in gewisser Weise vom Körper und den sinnlichen Eindrücken abhängig ist, etwa wie wir mit Ptolemäus und Tycho de Brahe reden und mit Copernicus denken, wenn es sich um den Aufgang oder Niedergang der Sonne handelt.

66. Man kann jedoch dieser gegenseitigen Abhängigkeit, die wir uns zwischen Körper und Seele vorstellen, auch einen wirklichen und philosophischen Sinn beilegen. Danach hängt dann die eine dieser Substanzen ideal von der andern ab, in sofern der Grund für das, was in der einen geschieht, durch das dargelegt werden kann, was in der andern ist, was schon damals bei den Beschlüssen Gottes stattfand, als Gott im voraus die Harmonie anordnete, die zwischen ihnen bestehen sollte; wie ja auch jener Automat, der die Thätigkeit des Dieners verrichten sollte, ideal von mir abhängig sein würde vermöge des Wissens dessen, der, da er meine zukünftigen Befehle voraussah, ihn in den Stand gesetzt haben würde, mich am nächsten Tage rechtzeitig zu bedienen. Die Kenntnis meines zukünftigen Willens würde jenen großen Künstler angetrieben und er dann den Automaten verfertigt haben: mein Einfluß würde objectiv, der seine physisch sein. Denn so weit die Seele vollkommen ist und klare Gedanken hat, hat Gott den Körper der Seele angepaßt und es im voraus so eingerichtet, daß derselbe ihre Befehle auszuführen strebt; so weit aber die Seele unvollkommen ist und ihre Vorstellungen verworren sind, hat Gott die Seele dem Körper angepaßt, so daß die Seele sich von den Leidenschaften bestimmen läßt, welche aus den körperlichen Vorstellungen entspringen, was dann dieselbe Wirkung und denselben Anschein zur Folge hat, als ob der eine unmittelbar und zwar vermittelst eines physischen

Einflusses von der andern abhinge. Diese verworrenen Gedanken sind es eigentlich, wodurch die Seele sich die sie umgebenden Körper vorstellt. Das Nämliche gilt auch von allem, was man sich unter den Einwirkungen der einfachen Substanzen auf einander vorstellt. Jede gilt als nach dem Maße ihrer Vollkommenheit wirksam auf die andere, obgleich dies nur ideal und in den Gründen der Dinge geschieht, worin Gott gleich im Anbeginn eine Substanz im Hinblick auf die andere je nach der in jeder einzelnen enthaltenen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit geregelt hat. Dabei ist jedoch Handeln und Leiden bei den Geschöpfen immer gegenseitig, weil ein Theil der Gründe, welche zur deutlichen Erklärung des Geschehenden dienen und zu dessen Ueberführung ins Dasein gedient haben, in der einen jener Substanzen, ein anderer Theil dieser Gründe aber in der andern Substanz besteht, da die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten immer vermengt und zwischen den beiden vertheilt sind. Aus diesem Grunde schreiben wir der einen Substanz das Handeln, der andern das Leiden zu.

67. Endlich aber würde, welche Abhängigkeit man auch bei den freien Handlungen annehmen mag, und selbst wenn — was jedoch nicht der Fall ist — eine unbedingte und mathematische Nothwendigkeit bestände, daraus noch immer nicht folgen, daß nicht so viel Freiheit vorhanden wäre, wie nöthig ist, um die Belohnungen und die Strafen gerecht und vernünftig zu machen. Allerdings spricht man gewöhnlich, als ob die Nothwendigkeit der Handlung jedes Verdienst und jede Strafbarkeit, jedes Recht auf Lob und Tadel, Belohnung und Strafe aufhebe, aber man muß einräumen, daß diese Folgerung nicht unbedingt richtig ist. Ich bin durchaus nicht der Ansicht Bradwardins, Wicleffes, Hobbes' und Spinozas, die, wie es scheint, jene streng mathematische Nothwendigkeit lehren, welche ich hinreichend und vielleicht auch verständlicher, als es sonst zu

geschehen pflegt, widerlegt zu haben glaube: man muß jedoch immer der Wahrheit die Ehre geben und einer Lehre nichts zur Last legen, was nicht aus ihr folgt. Ueberdies beweisen jene Argumente zu viel, weil sie auch gegen die hypothetische Nothwendigkeit zeugen und das faule Sophisma rechtfertigen würden, denn die unbedingte Nothwendigkeit der Folge aus den Ursachen würde in nichts die untrügliche Gewißheit einer hypothetischen Nothwendigkeit erhöhen.*)[123])

68. Erstens muß man nämlich anerkennen, daß es erlaubt ist, einen Wüthenden zu tödten, wenn man sich nicht auf andere Weise gegen ihn vertheidigen kann. Ebenso wird man einräumen, daß es erlaubt und zuweilen sogar nothwendig ist, giftige oder schädliche Thiere zu tödten, obgleich dieselben nicht durch ihre Schuld so sind.

69. Zweitens bestraft man ein Thier, obgleich ihm Vernunft und Freiheit fehlt, sobald man meint, daß es dadurch gebessert werden könne: so bestraft man z. B. Hunde und Pferde und zwar mit vielem Erfolge. Nicht minder helfen uns Belohnungen die Thiere regieren, und wenn ein Thier Hunger hat, so veranlaßt die Nahrung, die man ihm reicht, es zu Handlungen, zu denen es sich sonst nie bequemen würde.

70. Drittens würde man die Thiere sogar mit dem Tode bestrafen — wobei es sich nicht mehr um die Besserung des bestraften handelt — wenn diese Strafe den andern zum warnenden Exempel dienen oder ihnen Furcht einflößen und sie dadurch zum Ablassen vom Bösen bewegen könnte. Rorarius in seinem Buche über die Vernunft der Thiere erzählt, daß man in Afrika die Löwen kreuzigte, um ihre Genossen von den Städten und be-

*) Zusatz: „Es läßt sich aber leicht zeigen, daß eine auch noch so große Nothwendigkeit, bei der der Zwang fehlt und die Ueberlegung besteht, nicht alle Rechtmäßigkeit der Belohnung und Strafe aufhebt.“

wohnten Ortschaften abzuhalten, und daß er bei seiner Reise durch Jülich gesehen habe, wie man Wölfe henkte, um die Schäfereien besser zu schützen. In den Dörfern werden häufig Raubvögel an die Hofthore genagelt in der Meinung, daß nun ähnliche Vögel sich nicht so leicht einfinden würden. Und dies so zu sagen rechtliche Verfahren würde immer gut begründet sein, wenn es etwas nützte.

71. **Viertens** endlich würde man, da es sicher und durch die Erfahrung bewiesen ist, daß Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Belohnung die Menschen vom Bösen abhält und zum Guten antreibt, sich dieses Mittels schon deshalb mit Fug und Recht bedienen dürfen, selbst wenn die Menschen nothwendigerweise handelten, welcher Art diese Nothwendigkeit auch immerhin sein möchte. Man wird da einwenden, daß es, wenn das Gute oder das Uebel nothwendig ist, überflüssig sei, Mittel zu dessen Erlangung oder Verhinderung anzuwenden: die Antwort darauf ist aber bereits oben bei dem faulen Sophisma gegeben worden. Wäre das Gute oder das Böse auch ohne jene Mittel nothwendig, so würden diese letztern allerdings überflüssig sein — aber das ist eben nicht der Fall. Diese Güter und diese Uebel treten nur mit Hilfe jener Mittel ein, und wenn dies Eintreten ein nothwendiges wäre, so würden eben jene Mittel einen Theil der Ursachen bilden, die es nothwendig machen, denn die Erfahrung lehrt uns ja, daß Furcht oder Hoffnung häufig das Uebel verhindern oder das Gute befördern. Dieser Einwand ist also beinahe in nichts von dem faulen Sophisma verschieden, das man sowohl der Gewißheit wie auch der Nothwendigkeit der zukünftigen Ereignisse entgegenstellt. Man kann somit behaupten, daß diese Einwürfe sowohl die hypothetische als auch die unbedingte Nothwendigkeit bekämpfen, und daß sie ebenso viel gegen die eine wie gegen die andere d. h. gar nichts beweisen.[124])

72. Zwischen dem Bischof Bramhall und Herrn Hobbes gab es einen großen Streit, der während des Aufenthaltes beider in Paris begonnen hatte und nach ihrer Rückkehr nach England fortgesetzt wurde. Man findet alle darauf bezüglichen Schriften in einem Quartbande, der 1656 in London herauskam. Sie sind sämmtlich in englischer Sprache geschrieben und, soviel ich weiß, weder übersetzt, noch in die Sammlung der lateinischen Schriften des Herrn Hobbes aufgenommen worden. Ich hatte diese Schriften schon früher gelesen und später wieder durchgesehen und hatte dabei gleich bemerkt, daß Herr Hobbes keineswegs die unbedingte Nothwendigkeit aller Dinge bewiesen, aber dagegen hinlänglich dargelegt hatte, daß die Nothwendigkeit keineswegs alle Regeln der göttlichen oder menschlichen Gerechtigkeit umstürzen und die Ausübung dieser Tugend keineswegs völlig verhindern würde.

73. Indessen giebt es eine Art von Gerechtigkeit und eine gewisse Gattung von Strafen und Belohnungen, die auf jene, welche aus unbedingter Nothwendigkeit handelten, falls eine solche bestände, nicht recht anwendbar zu sein scheint. Es ist das jene Art von Gerechtigkeit, die weder die Besserung, noch das Beispiel, noch die Wiedergutmachung des Uebels zum Ziele hat. Diese Gerechtigkeit beruht nur auf der Angemessenheit, die eine gewisse Genugthuung als Sühne für eine böse That fordert. Die Socinianer, Hobbes und einige andere lassen diese strafende Gerechtigkeit, die im eigentlichen Sinne eine rächende ist, und die Gott in sehr vielen Fällen sich selbst vorbehalten hat, nicht gelten; Gott theilt dieselbe aber auch denen mit, die das Recht haben, die andern zu regieren, und übt sie durch ihre Vermittlung aus, vorausgesetzt, daß dieselben mit Vernunft und nicht aus Leidenschaft handeln. Die Socinianer halten diese Gerechtigkeit für unbegründet, sie beruht jedoch stets auf einem Verhältnis der Angemessenheit, das nicht nur den Beleidigten zufrie-

den stellt, sondern auch die Weisen, die sie erkennen, gleichwie eine schöne Melodie oder ein schönes Bauwerk die gesunden Köpfe befriedigt. Und da der weise Gesetzgeber gedroht und so zu sagen eine Bestrafung verheißen hat, so liegt es im Wesen seiner Unwandelbarkeit, daß er die böse Handlung nicht völlig unbestraft läßt, selbst wenn die Strafe niemand mehr zur Besserung gereichen sollte. Aber selbst wenn er nichts verheißen hätte, so genügt es doch schon, daß es eine Angemessenheit giebt, die ihn zu einer solchen Verheißung hätte veranlassen können, da auch der Weise nur das verheißt, was angemessen ist. Man kann sogar sagen, daß es sich hier um eine Art Schadloshaltung des Geistes handelt, den die Unordnung verletzen würde, wenn die Strafe nicht dazu beitrüge, die gestörte Ordnung wieder herzustellen. Auch kann man noch das hier zu Rathe ziehen, was Grotius über die Genugthuung durch Jesus Christus gegen die Socinianer geschrieben und was Crellius darauf erwidert hat.[125])

74. Aus diesem Grunde dauern die Strafen der Verdammten fort, selbst wenn sie nicht mehr zur Abschreckung vom Bösen dienen, und deshalb dauern auch die Belohnungen der Seligen fort, selbst wenn sie nicht mehr zur Befestigung im Guten dienen. Man darf indessen behaupten, daß die Verdammten sich immer neue Leiden durch neue Sünden zuziehen und die Seligen sich immer neue Freuden durch neue Fortschritte im Guten gewinnen, da beides auf dem Princip der Angemessenheit beruht, dem entsprechend die Dinge so geregelt worden sind, daß die böse That eine Züchtigung nach sich ziehen muß. Denn gemäß dem Parallelismus zwischen den beiden Reichen, dem der Endzwecke und dem der bewirkenden Ursachen, darf man mit Grund annehmen, daß Gott im Universum einen wirklichen Zusammenhang zwischen der Strafe oder Belohnung und der bösen oder guten That eingerichtet hat, so daß die erste immer von der zweiten

herbeigeführt wird und Laster und Tugend sich selbst ihre Strafe oder ihren Lohn verschaffen gemäß der natürlichen Aufeinanderfolge der Dinge, die noch eine andere Art von vorherbestimmter Harmonie enthält als jene, welche im Verkehr der Seele mit dem Körper zu Tage tritt. Denn kurz und gut, alles, was Gott thut, ist harmonisch vollkommen, wie ich bereits gesagt habe. Vielleicht würde daher diese Angemessenheit in Bezug auf diejenigen wegfallen, welche ohne die wahre Freiheit handeln, die von der unbedingten Nothwendigkeit frei ist, und dann würde in diesem Falle vielleicht nur die bessernde Gerechtigkeit und nicht die rächende eintreten. Dies ist die Ansicht des berühmten Conringius in einer von ihm veröffentlichten Abhandlung über das, was gerecht ist. Und in der That betreffen die Gründe, deren Pomponatius sich in seinem Buche über das Schicksal bedient hat, um die Zweckmäßigkeit der Strafen und Belohnungen selbst für den Fall zu beweisen, daß alles bei unsern Handlungen in Folge einer unvermeidlichen Nothwendigkeit geschähe, nur die Besserung und nicht die Genugthuung, *κόλασιν, οὐ τιμωρίαν.**) Auch geschieht es nur des Scheines wegen, wenn man die Thiere tödtet, die an gewissen Verbrechen Theil gehabt haben, wie man die Häuser der Aufständischen zerstört, um Schrecken zu erregen. Es ist das also ein Act der bessernden Gerechtigkeit, an welchem die strafende Gerechtigkeit keinen Antheil hat.[126])

75. Wir wollen uns jedoch jetzt nicht weiter mit der Erörterung dieser mehr interessanten als nothwendigen Frage beschäftigen, da wir zur Genüge gezeigt haben, daß keine derartige Nothwendigkeit bei den freien Handlungen vorhanden ist. Indessen war es angebracht, hier darzuthun, daß schon die u n v o l l k o m m e n e Freiheit allein, d. h. die Freiheit, welche nur vom Zwange frei ist, hin-

---

*) Die Züchtigung, nicht die Rache.

reichen würde, um jene Gattung von Strafen und Belohnungen zu begründen, die auf Beseitigung des Uebels und Besserung hinstreben. Auch ersieht man daraus, daß einige geistreiche Leute, die sich einreden, daß alles nothwendig sei, im Unrecht sind, wenn sie sagen, daß niemand weder gelobt noch getadelt, weder belohnt noch bestraft werden dürfe. Augenscheinlich sagen sie das nur, um ihren Scharfsinn zu üben, und der Vorwand dazu ist, daß nichts in unserer Macht stände, da ja alles nothwendig sei. Aber dieser Vorwand ist schlecht begründet: auch die nothwendigen Handlungen würden, wenigstens in so weit wir sie thun oder lassen könnten, immer noch in unserer Macht stehen, wenn die Furcht vor Tadel oder Schmerz oder die Hoffnung auf Lob oder Lust unsern Willen dazu bestimmen würden, gleichviel, ob sie ihn mit Nothwendigkeit dazu bestimmten, oder ob sie, indem sie ihn dazu bestimmten, die Selbstbestimmung, die Zufälligkeit und die Freiheit unangetastet ließen. Lob und Tadel, Lohn und Strafe würden also immer einen großen Theil ihres Nutzens behalten, selbst wenn eine wirkliche Nothwendigkeit bei unsern Handlungen bestände. Wir können ja auch die guten oder die schlechten natürlichen Eigenschaften, an denen der Wille gar keinen Antheil hat, loben oder tadeln, sei es an einem Diamanten, sei es an einem Menschen, und der, welcher vom Cato Uticensis sagte, daß er in Folge der Güte seiner Gemüthsart tugendhaft handelte, und daß er gar nicht anders hätte handeln können, glaubte ihn damit eben um so viel mehr zu loben.[127])

76. Die Schwierigkeiten, welche wir bis jetzt zu beseitigen versucht haben, waren beinahe sämmtlich der natürlichen wie der offenbarten Theologie gemeinsam. Jetzt wird es jedoch nöthig sein, auf einen offenbarten Punkt einzugehen, nämlich auf das, was die Erwählung oder Verwerfung der Menschen sammt der Einrichtung oder Verwendung der göttlichen Gnade in Bezug auf jene Hand-

lungen der Barmherzigkeit oder der Gerechtigkeit Gottes betrifft. Indem wir jedoch auf die vorhergehenden Einwürfe antworteten, haben wir uns zugleich einen Weg gebahnt, um auch die, welche noch bleiben, zu beseitigen. Dies bestätigt meine Bemerkung im § 43 der ersten Abhandlung, wo ich sagte, daß eher ein Kampf zwischen den wahren Gründen der natürlichen Theologie und den falschen Gründen, wie sie der Schein dem Menschen bietet, als zwischen dem offenbarten Glauben und der Vernunft bestehe. Denn es giebt beinahe kein Bedenken gegen die Offenbarung über diesen Punkt, das neu wäre und nicht denselben Einwürfen entspränge, die man auch den durch die Vernunft erkannten Wahrheiten entgegenstellen kann.

77. Da aber die Theologen beinahe aller Parteien über die Vorherbestimmung und die Gnade unter sich verschiedener Meinung sind und oft, je nach ihren verschiedenen Principien, auf die nämlichen Einwürfe ganz verschiedene Antworten geben,*) so kann man nicht umhin, auf die Unterschiede einzugehen, die in ihren Meinungen bestehen. Im allgemeinen kann man sagen, daß die einen Gott mehr in metaphysischer, die andern ihn mehr in moralischer Hinsicht betrachten, und ich habe früher bereits bemerkt, daß zur ersten Partei die Contra-Remonstranten, zur zweiten die Remonstranten gehören. Recht betrachtet, muß man jedoch auf der einen Seite die Unabhängigkeit Gottes und die Abhängigkeit der Geschöpfe und ebenso auf der andern die Gerechtigkeit und Güte Gottes festhalten, die ihn von sich selbst und seinen Willen von seinem Verstande und seiner Weisheit abhängig macht.[128])

78. Einige tüchtige und wohlmeinende Schriftsteller, die die Stärke der Gründe der beiden Hauptparteien dar-

*) Zusatz: „Die nicht bloß auf der Offenbarung, sondern auch auf der Vernunft beruhen und besonders von Herrn Bayle zur Beschränkung der Vernunft angeführt werden."

zulegen streben, um beide zu gegenseitiger Toleranz zu bestimmen, sind der Ansicht, daß der ganze Streit sich auf die Hauptfrage zurückführen lasse, welches der Hauptzweck Gottes bei der Fassung seiner Beschlüsse bezüglich des Menschen gewesen sei: ob er nämlich diese Beschlüsse nur gefaßt habe, um durch Darlegung seiner Eigenschaften und, um das zu können, durch Bildung des großen Planes der Schöpfung und der Vorsehung seine Herrlichkeit zu offenbaren, oder ob er vielmehr auf die freiwilligen Bewegungen der mit Vernunft begabten Substanzen, die er zu schaffen beabsichtigte, Rücksicht genommen hat, indem er erwog, was dieselben in den verschiedenen Umständen und Verhältnissen, in die er sie versetzen könnte, wollen und thun würden, um danach einen passenden Entschluß zu fassen. Mir scheint, daß die beiden Antworten, die man auf diese wichtige Frage giebt, so entgegengesetzt sie unter sich scheinen, doch leicht mit einander zu vereinen sind, und daß folglich die Parteien im Grunde genommen übereinstimmen würden, ohne daß irgend welche Toleranz nöthig wäre, wenn sich eben alles auf diese Frage beschränkte. In Wahrheit hat Gott, als er die Welt zu schaffen beschloß, sich nur vorgesetzt, seine Vollkommenheiten in der wirksamsten und seiner Größe, Weisheit und Güte würdigsten Weise zu offenbaren und mitzutheilen. Aber gerade das hat ihm die Pflicht auferlegt, alle Handlungen der Geschöpfe noch im Zustande der Möglichkeit zu betrachten, um danach den angemessensten Plan zu entwerfen. Er gleicht einem großen Baumeister, der sich die Genugthuung oder den Ruhm, einen schönen Palast gebaut zu haben, zum Ziele wählt, und daher alles, was bei dem Bau in Anschlag kommen muß: die Form, die Materialien, den Platz, die Lage, die Mittel, die Arbeiter, die Ausgaben, in Erwägung zieht, bevor er einen endgiltigen Entschluß faßt. Denn der Weise kann bei seinen Entwürfen nicht den Zweck von den Mitteln trennen: er

steckt sich kein Ziel, ohne zu wissen, ob er auch die Mittel dazu hat, es zu erreichen.[129])

79. Ich weiß nicht, ob es noch Leute giebt, die sich einbilden, daraus, daß Gott der unumschränkte Herr über alle Dinge ist, könne man schließen, daß alles, was außer ihm ist, ihm gleichgiltig sei, daß er nur an sich denke, ohne sich wegen der andern Sorgen zu machen, und daß er daher die einen glücklich und die andern unglücklich gemacht habe, ohne jeden Anlaß, ohne Wahl, ohne Grund.*) Aber eine derartige Lehre von Gott würde demselben die Weisheit und die Güte rauben. Es genügt auch, wenn wir bemerken, daß Gott sich selbst berücksichtigt und nichts versäumt, was er sich selbst schuldig ist, um annehmen zu dürfen, daß er auch auf seine Geschöpfe Rücksicht nimmt, und daß er sie in einer der Ordnung am meisten entsprechenden Weise verwendet. Denn je mehr ein großer und guter Fürst um seinen Ruhm sorgt, um so mehr wird er darauf bedacht sein, seine Unterthanen glücklich zu machen, selbst wenn er der absoluteste von allen Monarchen und seine Unterthanen geborene Sklaven oder Hörige, wie die Juristen sagen, d. h. Leute wären, die aller Willkür preisgegeben sind. Selbst Calvin und mehrere andere große Vertheidiger des unbedingten göttlichen Beschlusses haben sehr richtig erklärt, daß Gott große und gerechte Gründe für seine Erwählung und die Vertheilung seiner Gnade gehabt habe, obgleich diese Gründe uns im einzelnen unbekannt sind, und man muß aus christlicher Nächstenliebe annehmen, daß selbst die unbedingtesten Anhänger der Lehre von der Vorherbestimmung zu viel Ver-

---

*) Zusatz: „Vielleicht wurde diese Ansicht von denen bevorzugt, die, wie wir im vorhergehenden Paragraphen sagten, den doppelten Kernpunkt des ganzen Streites herauszuheben versuchten. Doch hat diese Auffassung kaum noch Anhänger von irgend welchem Gewicht, denn eine derartige Lehre von Gott" u. s. w.

stand und zu viel Gottesfurcht besitzen, um von dieser Ansicht abzulassen.[130])

80. Selbst mit Leuten von nur geringer Einsicht wird daher, wie ich hoffe, kein Streit über diesen Punkt mehr zu führen sein. Dagegen wird es immer noch großen Hader zwischen denen geben, die man in Gemäßheit dessen, was sie über die Gnade und den Willen Gottes lehren, Universalisten oder Particularisten nennt. Doch bin ich sehr geneigt, zu glauben, daß der zwischen ihnen so heftige Streit über den Willen Gottes, alle Menschen zu erretten, und über das, was damit zusammenhängt — wenn man den Zank de auxiliis oder über den Beistand der Gnade davon absondert — mehr die Worte als die Sache betrifft. Denn es reicht hin, wenn man erwägt, daß Gott und jeder andere wohlwollende Weise zu allem Guten neigt, das sich thun läßt, und daß diese Neigung dem Werthe jenes Gutes entspricht, und das zwar — indem ich den Gegenstand genau und an sich nehme — in Folge eines sogenannten vorhergehenden Willens, der jedoch nicht seine volle Wirkung übt, weil jener Weise noch viele andere Neigungen haben muß. Erst das Resultat aller dieser Neigungen zusammen ergiebt, wie ich bereits auseinandergesetzt habe, seinen ganzen und beschließenden Willen. Man kann daher sehr gut mit den Alten sagen, daß Gott alle Menschen retten wolle seinem vorhergehenden Willen zufolge, aber nicht seinem nachfolgenden Willen zufolge, dessen Verwirklichung niemals ausbleibt. Wenn aber diejenigen, welche diesen allgemeinen Willen läugnen, nicht zugeben wollen, daß die vorhergehende Neigung ein Wille genannt werde, so erheben sie nur eines Namensstreites wegen Schwierigkeiten.

81. Es giebt jedoch eine ernstere Frage bezüglich der Vorherbestimmung zum ewigen Leben sowie bezüglich jeder andern Bestimmung Gottes, nämlich die Frage, ob diese Bestimmung unbedingt oder nur bedingungsweise gilt.

Es giebt eine Bestimmung zum Guten und zum Bösen, und da das Böse entweder moralisch oder physisch ist, so stimmen die Theologen aller Parteien dahin überein, daß es keine Bestimmung zum moralisch Bösen giebt, d. h. daß niemand zur Sünde bestimmt ist. Was nun das größte physische Uebel, die Verdammnis, betrifft, so kann man dabei zwischen Bestimmung und Vorherbestimmung unterscheiden, denn die Vorherbestimmung scheint eine unbedingte Bestimmung zu enthalten, die früher stattgefunden hat als die Erwägung der guten und schlechten Handlungen derer, welche sie betrifft. Man kann daher sagen, daß die Verworfenen zur Verdammnis bestimmt seien, weil sie als unbußfertig erkannt sind. Aber man kann nicht mit derselben Richtigkeit behaupten, daß die Verworfenen zur Verdammnis vorherbestimmt seien, denn es giebt keine unbedingte Verwerfung, da sich dieselbe auf die vorhergesehene schließliche Unbußfertigkeit stützt.[131])

82. Allerdings giebt es Autoren, welche behaupten, daß Gott in der Absicht, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gründen gemäß zu offenbaren, die seiner würdig, uns aber unbekannt sind, noch vor jeder Erwägung der Sünde, selbst der Adams, die Erwählten erwählt und folglich auch die Verworfenen verworfen habe, und daß er es nach diesem Entschlusse für gut befunden habe, die Sünde zuzulassen, um jene seine Tugenden ausüben zu können, und daß er dem gemäß den einen in Jesu Christo Gnaden gewährt habe, um sie zu erretten, und den andern diese Gnaden versagt habe, um sie strafen zu können. Man nennt daher diese Autoren Supralapsarier,*) da nach ihnen der Beschluß zu strafen der Kenntnis vom zukünftigen Dasein der Sünde vorhergeht. Die heute unter den sogenannten Reformirten am meisten verbreitete und von der Synode zu Dortrecht bevorzugte Ansicht ist jedoch die

---

*) Ueber den Sündenfall Hinausgreifende.

der Infralapsarier,*) die so ziemlich mit der Anschauung des heiligen Augustinus übereinstimmt, dem zufolge Gott, nachdem er aus gerechten, aber verborgenen Gründen beschlossen hatte, die Sünde Adams und die Verderbnis des Menschengeschlechts zuzulassen, durch seine Barmherzigkeit bestimmt wurde, einige aus der verderbten Masse auszuwählen, damit sie ohne ihr Verdienst durch das Verdienst Jesu Christi gerettet würden, während seine Gerechtigkeit ihn zu dem Entschlusse bestimmte, die übrigen mit der Verdammnis zu bestrafen, die sie verdienten. Aus diesem Grunde wurden bei den Scholastikern nur die Erwählten Praedestinati,**) die Verworfenen aber Praesciti***) genannt. Man muß einräumen, daß auch einige Infralapsarier und andere zuweilen von der Vorherbestimmung zur Verdammnis sprechen, wie z. B. Fulgentius und St. Augustinus selbst, sie meinen jedoch damit nur die Bestimmung, und es führt zu nichts, wenn man dann über die Worte streitet, obgleich man vor Zeiten daraus Anlaß genommen hat, über jenen Godescalcus herzufallen, der um die Mitte des neunten Jahrhunderts Aufsehen erregte und den Namen Fulgentius annahm, um anzudeuten, daß er diesen Schriftsteller nachahme.[132])

83. Was die Bestimmung der Erwählten zum ewigen Leben betrifft, so liegen sowohl die Protestanten wie die Katholiken unter sich darüber im Streite, ob die Erwählung unbedingt ist, oder ob sie auf der Voraussicht des schließlichen lebendigen Glaubens beruht. Die sogenannten Evangelischen, d. h. die Anhänger des Augsburger Bekenntnisses, nehmen das letztere an: sie meinen, daß man nicht auf die verborgenen Ursachen der Erwählung zurückzugehen brauche, da man in der heiligen Schrift eine offenbare Ursache derselben angegeben findet, nämlich den Glauben

*) Die den Sündenfall vorausgehen lassen.
**) Vorherbestimmte.
***) Vorhergewußte.

an Jesus Christus, und nach ihrer Meinung ist die Voraussicht der Ursache auch die Ursache der Voraussicht der Wirkung. Die Reformirten dagegen sind anderer Ansicht: sie räumen ein, daß das Heil vom Glauben an Jesus Christus kommt, bemerken aber dabei, daß die Ursache, welche bei der Ausführung der Wirkung vorhergeht, in der Absicht oft jünger ist als die Wirkung, wie da, wo die Ursache das Mittel und die Wirkung der Zweck ist. Es ist also die Frage, ob der Glaube oder die Errettung in der Absicht Gottes älter ist, d. h. ob Gott eher die Rettung der Menschen als deren Gläubigmachung im Auge gehabt hat.

84. Man ersieht hieraus, daß die Streitfrage zwischen den Supralapsariern und den Infralapsariern und zwischen diesen und den Evangelischen auf die richtige Auffassung der Ordnung in den Beschlüssen Gottes hinausläuft. Vielleicht könnte man diesen Streit mit einem Schlage beenden, wenn man sagte, daß, richtig aufgefaßt, alle Beschlüsse Gottes, um die es sich hier handelt, gleichzeitige seien, nicht nur in Bezug auf die Zeit, worüber ja alle Welt einig ist, sondern auch in signo rationis*) oder in der Ordnung der Natur. Auch hat die Concordienformel in der That nach einigen Stellen des heiligen Augustinus das Heil und die Mittel, die dazu führen, in ein und denselben Beschluß der Erwählung zusammengefaßt. Um diese Gleichzeitigkeit der Bestimmungen oder der Beschlüsse, um die es sich hier handelt, zu zeigen, muß man zu dem Auskunftsmittel greifen, dessen ich mich schon öfter bedient habe, und wonach Gott, bevor er etwas beschloß, unter andern möglichen Folgen der Dinge auch die erwogen hat, die er dann nachgehends billigte. In der Vorstellung dieser Folge der Dinge ist nun enthalten, wie die ersten Eltern sündigen und ihre Nachkommen verderben,

*) Im Sinne der Begründung.

wie Christus die Menschheit erlöst, wie einige, von verschiedenen Gnaden unterstützt, zum beharrlichen Glauben und zum Heil gelangen, und wie andere ohne solche oder andere Gnaden nicht dazu gelangen, sondern unter der Sünde bleiben und verdammt werden. Gott aber giebt dieser Folge erst dann seine Zustimmung, nachdem er in alle ihre Einzelheiten eingegangen ist, und somit setzt er nichts Bestimmtes über diejenigen fest, die gerettet oder verdammt werden sollen, ohne daß er alles erwogen und sogar mit andern möglichen Folgen der Dinge verglichen hätte. Daher bezieht sich sein Ausspruch auf die ganze Folge zugleich, deren Dasein er nur beschließt. Um andere Menschen oder auf eine andere Weise zu retten, hätte er eine ganz andere Folge der Dinge wählen müssen, denn in jeder derselben ist alles mit einander verknüpft. Bei dieser Auffassung der Dinge, die des weisesten Wesens, dessen sämmtliche Handlungen, so weit es möglich ist, mit einander verknüpft sind, am würdigsten ist — bei einer solchen Auffassung der Dinge also gäbe es nur einen einzigen Gesammt-Beschluß, eben den, eine solche Welt zu erschaffen, und dieser Gesammt-Beschluß umfaßt gleichmäßig alle besondern Beschlüsse, ohne daß es eine Rangordnung zwischen diesen giebt, obgleich man im übrigen sagen kann, daß jeder besondere Act des vorhergehenden Willens, der zu dem Endergebnis beiträgt, seinen Werth und seine Rangstufe hat, die dem Werthe des Guten angemessen ist, zu dem er antreibt. Diese Acte des vorhergehenden Willens werden jedoch nicht Beschlüsse genannt, weil sie noch nicht unabänderlich*) sind, da ja der Erfolg

---

*) Zusatz: „Endgiltig und unfehlbar sind, da der Erfolg derselben immer erst noch von der ganzen Gesammtheit, von andern Zusammenstellungen oder einer andern Reihe von Neigungen abhängt, die vielleicht das Uebergewicht erhält. Ein Beschluß aber erfolgt nur über das Ganze. Bei dieser Auffassung der Dinge laufen aber alle Schwierigkeiten, die" u. s. w.

von dem Endergebnis abhängt. Auch laufen bei dieser Auffassung der Dinge alle Schwierigkeiten, die sich etwa dabei erheben, auf die nämlichen hinaus, die bereits bei der Untersuchung über den Ursprung des Uebels erhoben und beseitigt worden sind.[133])

85. Es bleibt jetzt nur noch eine wichtige Erörterung, die ihre besondern Schwierigkeiten hat. Sie betrifft nämlich die Vertheilung der Mittel und der Umstände, die zum Heile und zur Verdammnis beitragen, und umfaßt unter anderm auch die Frage von der Hilfe der Gnade (de auxiliis gratiae), über welche Bücher zu veröffentlichen Rom seit der Prälaten-Versammlung de Auxiliis unter Clemens VIII., wo sie zwischen den Dominicanern und den Jesuiten verhandelt wurde, nicht mehr leicht gestattet. Alle Welt muß einräumen, daß Gott vollkommen gut und gerecht ist, daß seine Güte ihn veranlaßt, so wenig als möglich zu dem, was die Menschen schuldig machen, und so viel als möglich zu dem, was sie erretten kann, beizutragen — möglich, sage ich, d. h. der allgemeinen Ordnung der Dinge unbeschadet — ferner, daß seine Gerechtigkeit ihn verhindert, Unschuldige zu verdammen und gute Handlungen unbelohnt zu lassen, und daß er sogar bei den Strafen und Belohnungen das richtige Verhältnis beobachtet. Indessen tritt die Vorstellung, welche man von der Güte und Gerechtigkeit Gottes haben muß, nicht hinreichend in dem zu Tage, was wir von seinen Handlungen in Bezug auf das Heil und die Verdammnis des Menschengeschlechts kennen, und das macht eben die Schwierigkeiten aus, welche die Sünde und die Mittel dagegen betreffen.

86. Die erste Schwierigkeit liegt darin, wie die Seele von der Erbsünde, der Wurzel aller thatsächlichen Sünden, habe ergriffen werden können, ohne daß Gott damit, daß er sie dieser Gefahr aussetzte, eine Ungerechtigkeit begangen habe. Diese Schwierigkeit hat drei Ansichten über den

Ursprung der Seele veranlaßt. Die erste ist die von dem **Vorherbestehen der menschlichen Seelen** in einer andern Welt oder in einem andern Leben, in welchem sie gesündigt hätten und deshalb zu dem Gefängnis des menschlichen Körpers verurtheilt worden wären; es ist dies eine Ansicht der Platoniker, die auch dem Origenes beigelegt wird und noch heute Anhänger findet. Henricus Morus, ein englischer Gelehrter, hat einen Theil dieser Lehre in einem besondern Buche verfochten. Einige von denen, welche diese Präexistenz behaupten, haben sich sogar bis zur Annahme der Seelenwanderung verstiegen. Herr van Helmont der Jüngere war dieser Ansicht, und auch der scharfsinnige Verfasser einiger metaphysischer Betrachtungen, die 1678 unter dem Namen Guillaume Wander erschienen, scheint dazu hinzuneigen. Die zweite Ansicht ist die von der **Uebertragung**, als ob die Seele der Kinder per traducem*) von der Seele oder den Seelen derer erzeugt würde, die den Körper erzeugen. St. Augustinus neigte zu dieser Ansicht, um die Erbsünde besser gegen Angriffe zu schützen. Sie wird auch von dem größten Theile der Theologen des Augsburger Bekenntnisses gelehrt. Doch ist sie auch unter diesen nicht allgemein anerkannt, da die Universitäten Jena, Helmstedt und andere ihr seit langem entgegen waren. Die dritte und heute am meisten herrschende Ansicht endlich ist die von der **Erschaffung**: sie wird in den meisten christlichen Philosophen-Schulen gelehrt, bietet aber hinsichtlich der Erbsünde die meiste Schwierigkeit.[134])

87. Zu diesem theologischen Streit über den Ursprung der menschlichen Seele ist nun noch der philosophische Streit über den **Ursprung der Formen** hinzugekommen. Aristoteles und seine Schule nannten **Form**, was ein Princip der Thätigkeit ist und sich bei dem findet, welcher handelt.

*) Durch ein Senkreis.

Dies innerliche Princip ist entweder substanziell und heißt dann, wenn es sich in einem organischen Körper befindet, Seele; oder es ist accidentell, und dann pflegt man es Beschaffenheit zu nennen. Der nämliche Philosoph hat auch der Seele den Gattungsnamen Entelechie oder Handlung gegeben. Das Wort Entelechie kommt augenscheinlich von dem griechischen Worte her, welches vollkommen bedeutet, und der berühmte Hermolaus Barbarus drückte es daher im Lateinischen wörtlich durch perfectihabia*) aus, denn die Handlung ist eine Vollendung der Macht: er hätte jedoch nicht den Teufel zu befragen brauchen, wie er gethan haben soll, wenn er nur das erfahren wollte. Ferner nimmt der Philosoph von Stagira zwei Arten von Handlungen an, die immerwährende Handlung und die fortschreitende Handlung. Die immerwährende oder dauernde Handlung ist nichts anderes als die substanzielle oder accidentelle Form: die substanzielle Form, wie z. B. die Seele, ist, wenigstens nach meiner Ansicht, völlig bleibend, die accidentelle aber ist es nur für eine gewisse Zeit. Die durchaus vorübergehende Handlung dagegen, deren Natur vergänglich ist, besteht in der Thätigkeit selbst. An anderer Stelle habe ich gezeigt, daß der Begriff der Entelechie nicht ganz zu verwerfen ist, und daß sie, da sie bleibend ist, nicht nur eine einfache wirkliche Fähigkeit in sich trägt, sondern auch das, was man Kraft, Bestreben, conatus**) nennt, aus der die Thätigkeit selbst erfolgen muß, wenn nichts sie verhindert. Die Fähigkeit ist nur ein unterscheidendes Merkmal, oder auch zuweilen eine Art des Seins, die Kraft aber, wenn sie nicht ein Bestandtheil der Substanz selbst ist, d. h. also die Kraft, welche keine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete ist, ist eine Eigenschaft, die von der Sub-

*) Vollkommenheitsbesitz.
**) Bemühung.

stanz abgesondert und trennbar ist. Auch habe ich gezeigt, wie man annehmen darf, daß die Seele eine ursprüngliche Kraft sei, die durch die abgeleiteten Kräfte oder Eigenschaften modificirt und verändert wird und bei den einzelnen Handlungen zur Ausübung kommt.

88. Nun haben die Philosophen sich hinsichtlich des Ursprungs der substanziellen Form vielfach abgequält. Denn sagen, das aus Form und Stoff Zusammengesetzte sei hervorgebracht, die Form aber sei nur mit hervorgebracht, hieß eben gar nichts sagen. Die gewöhnliche Ansicht war, die Formen wären aus dem Vermögen des Stoffs entnommen, was man Eduction*) nannte. Das war in Wirklichkeit auch noch nichts gesagt, aber man erläuterte es einigermaßen durch den Vergleich mit den Gestalten, denn die Gestalt einer Statue wird ja nur dadurch hervorgebracht, daß man den überflüssigen Marmor wegnimmt. Dieser Vergleich könnte gelten, wenn die Form in einer einfachen Begrenzung bestände wie die Gestalt. Einige meinten, die Formen wären vom Himmel gesandt und sogar erst nach den Körpern geschaffen. Julius Scaliger hat geäußert, es wäre möglich, daß die Formen eher aus dem activen Vermögen der bewirkenden Ursache, d. h. im Falle der Schöpfung aus dem Vermögen Gottes, im Falle der Zeugung aus dem Vermögen der andern Formen, als aus dem passiven Vermögen des Stoffs entnommen wären: das hieß auf die Uebertragung zurückgehen, wenn es sich um eine Zeugung handelt. Daniel Sennert, ein berühmter Arzt und Physiker in Wittenberg, hat diese Ansicht weiter ausgebildet, namentlich in Bezug auf die beseelten Körper, die sich durch Samen vermehren. Ein gewisser Julius Cäsar della Galla, ein in den Niederlanden seßhafter Italiener, und ein Arzt in Gröningen, namens Johann Freitag, haben in äußerst heftiger Weise

*) Herausziehung.

gegen ihn geschrieben, Johann Sperling aber, Professor in Wittenberg, hat seinen Lehrer vertheidigt und ist darüber schließlich mit einem Professor in Jena, Johann Zeisold, in Streit gerathen, der die Erschaffung der menschlichen Seele verfocht.[135])

89. Aber die Uebertragung wie die Eduction sind beide unerklärlich, wenn es sich darum handelt, den Ursprung der Seele zu finden. Nicht so ist es bei den accidentellen Formen, da diese nur Modificationen der Substanz sind und ihr Ursprung durch die Eduction, d. h. durch die Veränderung der Begrenzungen, ganz wie der Ursprung der Gestalten, erklärt werden kann. Etwas ganz anderes ist es jedoch, wenn es sich um den Ursprung einer Substanz handelt, deren Entstehen und Vergehen gleich schwer zu erklären ist. Sennert und Sperling haben nicht gewagt, die Substanz und die Unvergänglichkeit der Thierseelen oder anderer Ur-Formen anzunehmen, obschon sie dieselben als untheilbar und unkörperlich anerkannten. Sie verwechselten nämlich die Unvergänglichkeit mit der Unsterblichkeit, worunter man beim Menschen versteht, daß nicht nur die Seele, sondern auch die Persönlichkeit fortbestehe, d. h. wenn man sagt, die Seele des Menschen ist unsterblich, so läßt man dasjenige fortbestehen, was eben die nämliche Person ausmacht, die dadurch, daß sie das Bewußtsein oder das innere bewußte Gefühl dessen, was sie ist, behält, ihre moralischen Eigenschaften bewahrt, wodurch sie allein für Strafe und Belohnung empfänglich wird. Bei den Seelen der Thiere findet jedoch diese Erhaltung der Persönlichkeit nicht statt, und eben deshalb nenne ich sie lieber unvergänglich als unsterblich. Doch scheint dies Mißverständnis eine große Folgewidrigkeit in der Lehre der Thomisten und anderer tüchtiger Philosophen veranlaßt zu haben: diese erkannten nämlich die Unkörperlichkeit und Untheilbarkeit aller Seelen an, ohne jedoch deren Unvergänglichkeit einräumen zu wollen, zum großen

Nachtheil der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.*) Johannes Scotus d. h. der Schotte (dies Wort bedeutete nämlich früher den Iren oder in Irland Geborenen), ein berühmter Schriftsteller zur Zeit Ludwigs des Frommen und seiner Söhne, war für die Erhaltung aller Seelen, und ich für mein Theil sehe durchaus nicht ein, warum die Fortdauer der Atome Epikurs oder Gassendis weniger Schwierigkeiten bieten sollte, als die Fortdauer aller wirklich einfachen und untheilbaren Substanzen, die doch die einzigen und wahren Atome der Natur sind. Pythagoras hat Recht, wenn er im allgemeinen bei Ovid sagt:

„Morte carent animae."**)

90. Da ich nun probehaltige Grundsätze liebe, die möglichst wenig Ausnahmen nöthig machen, so scheint mir die folgende Ansicht die in jeder Hinsicht annehmbarste über diese wichtige Frage zu sein. Ich meine nämlich, daß die Seelen und die einfachen Substanzen überhaupt nur durch Schöpfung anfangen und nur durch Vernichtung aufhören können, und da die Bildung der beseelten organischen Körper in der Ordnung der Natur nur dann erklärbar erscheint, wenn man eine bereits organische Vorherbildung annimmt, so folgere ich daraus, daß das, was wir Zeugung eines Thieres nennen, nur eine Umgestaltung und Vermehrung ist, weil eben der nämliche Körper bereits belebt war und die nämliche Seele hatte. Ebenso schließe ich umgekehrt aus der Erhaltung der Seele, wenn sie einmal erschaffen worden, daß auch das Thier erhalten bleibt, und daß der anscheinende Tod nur eine Einhüllung ist, da durchaus keine Anzeichen vorhanden sind, daß es in der Natur völlig von jedem Körper getrennte***) Seelen

*) Zusatz: „Der sie dadurch, daß sie die Zerstörbarkeit einfacher Substanzen zugeben, die Beweisbarkeit rauben."

**) Die Seelen sind vom Tode frei. Ov. Met. XV, 158.

***) Zusatz: „Oder von einem Körper in den andern übergehende."

gebe, noch daß das, was nicht auf natürlichem Wege beginnt, durch die Kräfte der Natur aufhören könne.

91. Nachdem eine so schöne Ordnung und so allgemein giltige Regeln hinsichtlich der Thiere festgestellt worden, scheint es nicht billig, daß der Mensch völlig davon ausgeschlossen sei, und daß bei ihm hinsichtlich seiner Seele alles durch Wunder geschehe. Auch habe ich schon mehr als einmal darauf hingewiesen, wie Gottes Weisheit erfordert, daß alles in seinen Werken harmonisch und die Natur der Gnade parallel sei. Ich meine daher, daß die Seelen, welche eines Tages menschliche Seelen werden sollen, sowie auch die der übrigen Gattungen der Geschöpfe, im Samen und in den Vorfahren bis zu Adam hinauf enthalten waren und somit seit Anfang der Dinge immer in einer Art von organischem Körper bestanden haben; und in diesem Punkte scheinen Herr Swammerdam, der ehrwürdige Pater Malebranche, Herr Bayle, Herr Pitcarne, Herr Hartsoeker und verschiedene andere tüchtige Männer meine Ansicht zu theilen. Auch wird diese Lehre durch die mikroskopischen Beobachtungen des Herrn Leeuwenhoek und anderer guter Beobachter bestätigt. Mir aber scheint es außerdem noch aus verschiedenen Gründen annehmbar, daß sie damals nur als empfindende oder thierische Seelen existirten, die mit Wahrnehmungsvermögen und Empfindung begabt, aber ohne Vernunft waren, und daß sie in diesem Zustande verblieben bis zum Augenblicke der Erzeugung des Menschen, dem sie angehören sollten, daß sie alsdann aber die Vernunft empfingen, mag es nun (was mir schwer begreiflich ist) ein natürliches Mittel geben, um eine empfindende Seele zur Stufe einer denkenden Seele zu erheben, oder mag Gott dieser Seele die Vernunft durch eine besondere Kraftäußerung oder — wenn man will — Art übertragender Schöpfung verliehen haben. Dies letztere ist um so eher anzunehmen, als die Offenbarung uns viele andere unmittelbare Einwirkungen Gottes auf unsere Seelen

lehrt. Diese Erklärung dürfte am besten die Bedenken beseitigen, die sich hier von Seiten der Philosophie wie der Theologie erheben, da hierdurch die Schwierigkeit des Ursprungs der Formen vollständig wegfällt, und weil es der göttlichen Gerechtigkeit weit mehr entspricht, der durch die Sünde Adams bereits physisch oder animalisch verderbten Seele eine neue Vollkommenheit, nämlich die Vernunft zu geben, als eine vernünftige Seele durch Schöpfung oder auf andere Weise in einen Körper zu versetzen, wo sie moralisch verdorben werden muß.[136])

92. Da nun aber die Seele einmal unter der Herrschaft der Sünde und bereit ist, eine solche thatsächlich zu begehen, sobald der Mensch im Stande sein wird, seine Vernunft zu gebrauchen, so entsteht die neue Frage, ob schon dieser Hang eines nicht durch die Taufe wiedergeborenen Menschen zu seiner Verdammnis hinreiche, selbst wenn er nie zu einer thatsächlichen Sünde gelangen sollte, wie es vorkommen kann und oft vorkommt, sei es, daß er vor dem Eintritt in das vernünftige Alter stirbt, oder sei es, daß er stumpfsinnig wird, bevor er von seiner Vernunft Gebrauch macht. Man behauptet, daß St. Gregorius von Nazianz (Oratio de Baptismo*) es läugne: St. Augustinus aber bejaht es und behauptet, daß die Erbsünde an sich hinreiche, um die Flammen der Hölle zu verdienen — obgleich diese Meinung sehr hart ist, um nichts Schlimmeres zu sagen. Wenn ich hier von Verdammnis und Hölle spreche, so meine ich damit Schmerzen und nicht bloß die einfache Entziehung der höchsten Glückseligkeit: ich verstehe darunter poenam sensus, non damni.**) Der Augustiner-General Gregor von Rimini schloß sich mit einigen andern gegen die von den Schulen seiner Zeit angenommene Meinung dem heiligen Augustinus an und wurde deshalb tortor infantum, der Henker der Kinder,

*) Predigt über die Taufe.

**) Die sinnliche Strafe, nicht die Strafe der Einbuße.

genannt. Die Scholastiker dagegen haben den Kindern, anstatt sie in die Flammen der Hölle zu schicken, einen besondern Vorhimmel angewiesen, wo sie nicht leiden, und nur durch die Beraubung der seligmachenden Anschauung der Gottheit bestraft werden. Auch die in Rom in hohem Ansehn stehenden sogenannten Offenbarungen der heiligen Brigitta sind für dies Dogma. Salmeron und Molina und vor ihnen Ambrosius Catharinus mit mehreren andern gewähren den Kindern eine gewisse natürliche Seligkeit, und der Cardinal Sfondrate, ein gelehrter und frommer Mann, der dieser Meinung beistimmt, ist letzthin so weit gegangen, daß er, wie aus seinem Nodus praedestinationis solutus*) zu ersehen, gewissermaßen ihren Zustand als den einer glücklichen Unschuld dem Zustande eines geretteten Sünders vorzieht: das scheint jedoch ein wenig zu weit gegangen. Allerdings würde eine gehörig erleuchtete Seele nicht sündigen, wenn sie dadurch auch alle denkbare Lust gewinnen könnte, aber der Fall, wo zwischen der Sünde und der wahren Glückseligkeit zu wählen wäre, ist ein chimärischer Fall, und es ist stets mehr werth, die Seligkeit, wenn auch erst nach der Buße, zu gewinnen, als ihrer für immer beraubt zu bleiben.[137])

93. Viele französische Prälaten und Theologen, die sich mit Freuden von Molina entfernen und dem heiligen Augustinus anschließen, scheinen der Ansicht dieses großen Lehrers zu huldigen, der alle Kinder zur Hölle verdammt, die im Alter der Unschuld, aber vor Empfang der Taufe gestorben sind. Es geht das aus dem oben erwähnten Briefe hervor, den fünf hohe Praläten gegen das nachgelassene Buch des Cardinals Sfondrate an Innocenz XII. richteten, in welchem sie jedoch die Lehre von der rein in der Beraubung bestehenden Strafe der ungetauft verstorbenen Kinder nicht zu verdammen wagten, da dieselbe vom ehrwürdigen Thomas von Aquino und andern großen

*) Der gelöste Knoten bezüglich der Vorherbestimmung.

Männern gutgeheißen wird. Ich spreche hier nicht von denen, die von der einen Seite Jansenisten, von der andern Schüler des heiligen Augustinus genannt werden, denn diese erklären sich unumwunden und mit Nachdruck für die Ansicht dieses Kirchenvaters. Man muß jedoch einräumen, daß diese Ansicht weder in der Vernunft noch in der Schrift hinreichend begründet und von abschreckender Härte ist. Herr Nicole entschuldigt sie in seinem gegen Herrn Jurieu gerichteten Buche über die Einheit der Kirche ziemlich schlecht, obgleich Herr Bayle ihm beitritt (Rép. aux Quest. etc, 3. Thl., Kap. 178.). Herr Nicole bedient sich nämlich des Vorwandes, daß es in der christlichen Religion auch noch andere Dogmen giebt, die hart erscheinen. Aber erstens folgt daraus keineswegs, daß es gestattet sei, dergleichen Dogmen ohne weitern Beweis zu vermehren, und zweitens ist zu beachten, daß die andern von Herrn Nicole als Beispiele herangezogenen Dogmen, die Erbsünde und die Ewigkeit der Strafen, nur dem Anschein nach hart und ungerecht sind, während die Verdammnis der ohne wirkliche Sünde und ohne Wiedergeburt verstorbenen Kinder es in aller Wirklichkeit und eben in der That eine Verdammnis Unschuldiger sein würde. Dieser Umstand veranlaßt mich zu dem Glauben, daß die Partei, welche diese Ansicht vertritt, selbst in der römischen Kirche nie völlig die Oberhand gewinnen wird. Die evangelischen Theologen pflegen auch mit hinreichender Mäßigung über diesen Punkt zu sprechen und jene Seelen dem Urtheile und der Barmherzigkeit ihres Schöpfers anheimzugeben. Wir können ja auch nicht die ungewöhnlichen Wege alle, deren Gott sich bedienen kann, um die Seelen zu erleuchten.

94. Man darf behaupten, daß diejenigen, welche wegen der Erbsünde allein verdammen und daher die ungetauften oder außerhalb des Bundes mit Christus verstorbenen Kinder in die Hölle schicken, unbewußt in eine

gewisse Verwendung der Anlage des Menschen und des Vorherwissens Gottes verfallen, die sie bei andern mißbilligen: sie wollen nicht, daß Gott denen seine Gnade versage, die nach seiner Voraussicht derselben widerstehen müssen, noch daß diese Voraussicht und diese Anlage die Ursache der Verdammnis jener Personen sei, und doch behaupten sie, daß die Anlage, welche die Erbsünde ausmacht, und bei der Gott voraussieht, daß das Kind nach Eintritt in das vernünftige Alter sündigen wird, hinreicht, um dies Kind im voraus zu verdammen. Diejenigen, welche das eine behaupten und das andere verwerfen, bewahren keine hinlängliche Einheit und Verknüpfung in ihren Dogmen.

95. Kaum geringer sind die Schwierigkeiten hinsichtlich derer, welche zum vernünftigen Alter gelangen und sich, der Neigung der verderbten Natur folgend, in die Sünde stürzen, wenn sie nicht die Hilfe der Gnade empfangen, die nothwendig ist, um sie am Rande des Abgrundes aufzuhalten, oder sie aus dem Abgrunde herauszuziehen, in den sie gestürzt sind. Denn es scheint hart, sie deshalb auf ewig zu verdammen, weil sie das gethan haben, was nicht zu thun gar nicht in ihrer Gewalt lag. Diejenigen, welche sogar die der Einsicht unfähigen Kinder verdammen, machen sich freilich der Erwachsenen wegen noch weniger Sorgen, und man möchte behaupten, sie seien durch den Gedanken an die Leiden der Leute verhärtet. Bei den andern ist dies jedoch nicht der Fall, und ich möchte daher denen beipflichten, welche allen Menschen eine hinreichende Gnade zugestehen, um sie dem Uebel zu entreißen, vorausgesetzt eben, daß die Menschen hinreichende Neigung haben, diese Hilfe zu gebrauchen, und sie nicht freiwillig zurückweisen. Man wendet da ein, daß es unter den civilisirten Völkern und unter den Barbaren eine endlose Anzahl von Menschen gab und noch giebt, die nie jene Kenntnis von Gott und Jesus Christus besessen haben, welche nöthig ist, um auf dem gewöhnlichen Wege gerettet

zu werden. Aber ohne sie durch die Annahme einer rein philosophischen Sünde zu entschuldigen und ohne an der in der einfachen Beraubung bestehenden Strafe festzuhalten, Fragen, deren Erörterung hier nicht am Platze ist, kann man einfach die Thatsache bezweifeln: denn was wissen wir davon, ob sie nicht gewöhnliche und ungewöhnliche Hilfen erhalten, die uns unbekannt sind? Der Grundsatz: Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria,*) scheint mir eine ewige Wahrheit zu sein. Thomas von Aquino, der Erzbischof Bradwardin und andere haben angedeutet, daß da etwas geschehe, was wir nicht wissen (Thom. quest. 14 de Veritate art. 11 ad 1 et alibi. Bradwardin. de causa Dei, non procul ab initio.**) Auch haben verschiedene selbst von der römischen Kirche sehr geachtete Theologen gelehrt, daß eine ernste Einwirkung der Liebe Gottes in allen Fällen für das Heil genüge, wenn die Gnade Jesu Christi diese Liebe zu Gott zur Wirksamkeit anregt. Der Pater François Xavier erwiderte den Japanesen, wenn ihre Väter ihr natürliches Licht gut angewandt hätten, so würde Gott ihnen auch die nöthige Gnade zur Errettung gewährt haben, und der Bischof von Genf, Franz von Sales, billigt diese Antwort sehr (De l'Amour de Dieu, liv. 4, chap. 5***)[138]).

96. Das nämliche habe ich s. Z. auch dem geschätzten Herrn Pelisson erwidert, um ihm zu zeigen, daß die römische Kirche weiter geht als die Protestanten und nicht unbedingt alle verdammt, die außerhalb ihrer Gemeinschaft oder gar außerhalb des Christenthums stehen, indem sie es nur nach dem ausdrücklichen Glauben abmißt. Herr Pelisson hat dies auch in seiner sehr verbindichen Antwort

*) Wer das thut, was an ihm liegt, dem wird die nöthige Gnade nicht versagt.

**) Thomas, Frage 14 über die Wahrheit, 11. Abschnitt, § 1 und anderwärts. Bradwardin, Ueber die Sache Gottes, nicht weit vom Anfange.

***) Ueber die Liebe Gottes, 4. Buch, 5. Kap.

im vierten Bande seiner Betrachtungen, dem er auch meine Schrift anzuhängen geruhte, nicht eigentlich widerlegt. Ich gab ihm damals auch noch zu erwägen, was ein berühmter portugiesischer Theologe, namens Jacob Payva Andradius, der zum Tridentiner Concil gesandt worden war, während dieses Concils gegen Chemnitz über diesen Punkt geschrieben hat. Auch jetzt werde ich mich, ohne eine Menge anderer Autoren anzuführen, damit begnügen, den Jesuiten-Pater Friedrich Spee zu nennen, einen der ausgezeichnetsten Männer seines Ordens, der ebenfalls dieser üblichen Ansicht über die Wirksamkeit der Liebe Gottes beigepflichtet hat, wie aus der Vorrede zu dem schönen Buche erhellt, das er in deutscher Sprache über die christlichen Tugenden verfaßt hat. Er spricht von jener Bemerkung wie von einem äußerst wichtigen frommen Geheimnis und läßt sich sehr bestimmt über die Kraft der göttlichen Liebe aus, die Sünden sogar ohne Vermittlung der Sacramente der katholischen Kirche zu tilgen, nur vorausgesetzt, daß man die letztern nicht verachte, was mit jener Liebe nicht verträglich sein würde. Auch hat eine sehr große Persönlichkeit, deren Stellung eine der höchsten in der katholischen Kirche war, mir die erste Mittheilung davon gemacht. Der Pater Spee gehörte, nebenbei gesagt, einer westphälischen Adelsfamilie an und ist im Geruch der Heiligkeit gestorben, wenigstens nach dem Zeugnis dessen, der das erwähnte Buch mit Genehmigung der Obern in Köln veröffentlicht hat.[139])

97. Das Andenken dieses ausgezeichneten Mannes muß den Gelehrten und Verständigen auch noch deshalb theuer sein, weil er der Verfasser des Buches: Cautio criminalis circa processus contra Sagas*) ist, das viel Aufsehen erregt hat und in mehrere Sprachen übersetzt worden ist. Vom Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, dem Onkel des gegenwärtigen Erzbischofs,

---

*) Die criminelle Bürgschaft in Bezug auf die Hexenprocesse.

der so ruhmvoll in den Fußtapfen seines würdigen Vorgängers wandelt, habe ich vernommen, daß der Pater Spee sich gerade in Franken befand, als man dort mit wahnsinniger Wuth vermeintliche Zauberer fing und verbrannte. Nachdem er mehrere derselben zum Scheiterhaufen begleitet und sie durch die Beichte wie durch Nachforschungen, die er anstellte, sämmtlich als unschuldig erkannt hatte, wurde er dadurch so ergriffen, daß er trotz der Gefahr, die das Aussprechen der Wahrheit damals mit sich brachte, zu dem Entschlusse kam, jenes Werk zu schreiben (ohne sich jedoch zu nennen), das so großes Aufsehen erregte und auch den Kurfürsten bekehrte, der damals noch einfacher Canonicus war, dann Bischof von Würzburg und schließlich auch Erzbischof von Mainz wurde. Dieser stellte sogleich bei Antritt seiner Regierung das Brennen ein, und ihm folgten zunächst die Herzöge von Braunschweig und endlich auch die meisten übrigen Fürsten und Staaten Deutschlands.

98. Vorstehende Abschweifung schien mir angebracht, weil dieser Schriftsteller es verdient, mehr bekannt zu werden. Ich komme nun auf unsern Gegenstand zurück und füge noch hinzu, daß man, wenn man annimmt, daß heute eine Kenntnis Jesu Christi dem Fleische nach zum Heile nöthig sei, wie es denn in der That das sicherste ist, dies zu lehren — daß man also dann wird behaupten können, daß Gott diese Kenntnis allen denen verleihen wird, welche thun, was in menschlicher Weise von ihnen abhängt, selbst wenn er dies durch ein Wunder bewirken müßte. Auch können wir nicht wissen, was in der Todesstunde in den Seelen vorgeht: und wenn selbst gelehrte und bedeutende Theologen behaupten, daß die Kinder in der Taufe eine Art Glauben empfangen, obgleich sie sich dessen später nicht erinnern, wenn man sie danach fragt, warum sollte man da nicht annehmen, daß etwas Aehnliches oder gar Bestimmteres in den Sterbenden vorgehen könne, die wir nach ihrem Tode nicht befragen können? Es stehen also

Gott eine unendliche Menge Wege offen, die ihm Gelegenheit geben, seiner Güte Genüge zu thun, und alles, was man noch einwenden kann, ist das, daß wir nicht wissen, welches Weges er sich bedient, was aber nichts weniger als ein giltiger Einwurf ist.[140])

99. Wir kommen nun zu denen, denen zwar nicht die Macht fehlt, sich zu bessern, aber der gute Wille: diese haben offenbar keine Entschuldigung. Es bleibt da aber immer noch eine große Schwierigkeit in Bezug auf Gott, weil es ja nur von ihm abhing, ihnen diesen guten Willen zu verleihen. Er ist der Herr über alles Wollen, die Herzen der Könige und aller übrigen Menschen sind in seiner Hand. Die heilige Schrift behauptet sogar, er verhärte zuweilen die Bösen, um bei deren Bestrafung seine Macht zu offenbaren. Diese Verhärtung darf aber nicht dahin verstanden werden, als ob Gott jenen Menschen auf außergewöhnlichem Wege eine Art Gegengnade einflößt, d. h. einen Widerwillen gegen das Gute oder gar eine Neigung zum Bösen, wie die Gnade, die er verleiht, eine Neigung zum Guten ist, sondern sie besteht darin, daß Gott nach Betrachtung der Aufeinanderfolge der Dinge, die er angeordnet hat, es aus höhern Gründen für angebracht befunden hat, zuzulassen, daß Pharao z. B. sich in Umständen befand, die seine Böswilligkeit vermehrten, und daß die göttliche Weisheit aus diesem Uebel ein Gut hat herleiten wollen.

100. Das Ganze läuft also oft auf die Umstände hinaus, die einen Theil der Verknüpfung der Dinge ausmachen. Es giebt eine Unmenge Beispiele von kleinen Umständen, welche zur Besserung oder zur Verschlechterung dienen. Nichts ist bekannter als das Tolle, Lege (nimm und lies), das St. Augustinus in einem Nachbarhause rufen hörte, als er überlegte, welcher Partei unter den in Secten zerspaltenen Christen er sich anschließen sollte, und sich fragte:

Quod vitae sectabor iter?*)

Jener Ruf bewog ihn, aufs Gerathewohl die heilige Schrift aufzuschlagen, die vor ihm lag, und das zu lesen, was ihm zuerst unter die Augen kam, und das waren Worte, die ihn vollends bestimmten, die Lehre der Manichäer zu verlassen. Der gute Herr Stenonis, ein Däne, Titular-Bischof von Titianopolis und sogenannter apostolischer Vicar für Hannover und Umgegend, als es dort noch einen regierenden Herzog seiner Religion gab, erzählte uns, daß ihm etwas Aehnliches geschehen sei. Er war ein großer Anatomiker und in der Naturwissenschaft sehr bewandert, leider aber gab er dies Studium auf und wurde aus einem großen Naturforscher ein mittelmäßiger Theologe. Er wollte kaum noch von den Wundern der Natur reden hören, und es würde eines ausdrücklichen päpstlichen Befehls in virtute sanctae obedientiae**) bedurft haben, um die Resultate seiner Beobachtungen von ihm zu erhalten, um die Herr Thévenot ihn bat. Herr Stenonis erzählte uns also, daß das, was am meisten zu seinem Entschlusse beigetragen habe, sich der römischen Kirche zuzuwenden, die Stimme einer Dame in Florenz gewesen sei, die ihm aus einem Fenster zurief: „Wenden Sie sich nicht nach der Seite, mein Herr, wo Sie eben gehen wollen, sondern nach der andern!" Diese Stimme, erzählte er uns, erschütterte mich tief, weil ich gerade in jenem Augenblicke über die Religion nachdachte. Jene Dame wußte nämlich, daß er in dem Hause, in welchem sie war, jemand suchte, und wollte ihm, als sie ihn einen andern Weg nehmen sah, das Zimmer seines Freundes bezeichnen.

101. Der Jesuitenpater Johann Davidius hat ein Buch mit dem Titel: Veridicus Christianus***) geschrieben,

*) Welchen Lebensweg soll ich einschlagen?
**) Kraft des heiligen Gehorsams.
***) Der wahrredende Christ.

eine Art Bibelwahrsagerei, bei der man nach dem Beispiel des Tolle Lege des Augustinus die Stellen aufs Gerathewohl herausgreift, also so zu sagen ein Andachtsspiel. Aber die zufälligen Umstände, in denen wir uns wider Wissen und Willen befinden, tragen nur zu sehr zu dem bei, was den Menschen das Heil gewährt oder nimmt. Denken wir uns zwei Kinder, Zwillinge, in Polen geboren: der eine wird von den Tartaren geraubt, an die Türken verkauft, zum Abfall vom christlichen Glauben bewogen, in Gottlosigkeit gestürzt und stirbt in Verzweiflung; der andere wird durch irgend einen Zufall gerettet, fällt in gute Hände, wo er gehörigen Unterricht empfängt, wird von den großen Wahrheiten der Religion überzeugt, übt die Tugenden, welche dieselbe empfiehlt, und stirbt mit den Gesinnungen eines guten Christen. Da wird man das Unglück des ersten beklagen, den vielleicht nur ein kleiner Umstand verhindert hat, sich ebenso wie sein Bruder zu retten, und wird zugleich erstaunen, daß jener kleine Zufall über sein Schicksal hinsichtlich der Ewigkeit entscheiden soll.[110.])

102. Vielleicht sagt nun jemand, Gott habe vermöge des mittlern Wissens vorausgesehen, daß der erste doch böse geworden und verdammt worden wäre, auch wenn er in Polen geblieben sein würde, und es giebt vielleicht manches Zusammentreffen von Umständen, wo dergleichen stattfindet. Aber wird man deshalb behaupten, daß dies eine allgemeine Regel sei, und daß nicht einer von denen, die unter den Heiden verdammt worden sind, gerettet worden wäre, wenn er unter den Christen gelebt hätte? Hieße das nicht unsern Herrn und Heiland Lügen strafen, der da sagt, daß Tyrus und Sidon sich seine Predigten mehr zu nutze gemacht haben würden als Kapernaum, wenn sie das Glück gehabt hätten, sie zu hören?

103. Aber selbst wenn man hier die Anwendung des mittlern Wissens allem Anscheine zuwider gelten läßt, so setzt dasselbe doch immer voraus, daß Gott das erwägt,

was der Mensch unter diesen oder jenen Umständen thun würde, und es bleibt dann immer noch wahr, daß Gott ihn in andere, heilbringendere Umstände hätte versetzen und ihm innere oder äußere Hilfen hätte gewähren können, die im Stande gewesen wären,*) die größte Fülle an Bosheit zu bemeistern, die sich in einer Seele finden kann. Man wird mir da sagen, dazu sei Gott nicht verpflichtet, aber das genügt nicht: man muß vielmehr hinzufügen, daß erheblichere Gründe ihn abhalten, allen seine ganze Güte zukommen zu lassen. Es muß also hier eine Wahl geben, aber ich meine nicht, daß man den Grund dafür unbedingt in dem guten oder schlechten Naturell der Menschen zu suchen hat: denn wenn man mit einigen annimmt, daß Gott bei der Erwählung des Planes, der das meiste Gute hervorbringt, aber auch die Sünde und die Verdammnis umschließt, durch seine Weisheit veranlaßt worden ist, die besten Naturelle zu erwählen, um sie zum Gegenstande seiner Gnade zu machen, so scheint die Gnade Gottes nicht unverdient und grundlos genug zu sein und der Mensch selbst sich durch eine Art angeborenen Verdienstes auszuzeichnen, was von den Grundsätzen des heiligen Paulus und sogar von denen der höchsten Vernunft abzuweichen scheint.

104. Allerdings giebt es Gründe für die Wahl Gottes, und auch die Beachtung des Gegenstandes, d. h. das Naturell des Menschen, muß Einfluß darauf haben; aber es scheint nicht, daß diese Wahl einer Regel unterworfen werden könne, die wir zu erfassen im Stande wären, und die dem menschlichen Stolze schmeicheln könnte. Einige berühmte Theologen meinen, daß Gott denen, bei welchen er einen geringern Widerstand voraussieht, mehr Gnaden oder dieselben doch in einer günstigern Weise darbiete, und daß er die übrigen ihrem Eigenwillen überlasse. Man

---

*) Zusatz: „den schlimmen Einfluß der Umstände oder"

darf mit Grund glauben, daß dies oft der Fall ist, und dies Auskunftsmittel weicht unter denen, wonach der Mensch sich selbst durch das auszeichnet, was Günstiges in seinem Naturell liegt, am weitesten vom Pelagianismus ab. Indessen würde ich es doch nicht wagen, dies zu einer allgemein giltigen Regel zu machen. Auch ist es nöthig, damit wir keinen Anlaß haben, uns zu rühmen, daß die Gründe für die Wahl Gottes uns unbekannt sind: dieselben sind auch zu mannigfaltig, um in den Bereich unserer Erkenntnis zu fallen, und Gott mag wohl auch zuweilen die Macht seiner Gnade durch Ueberwindung des hartnäckigsten Widerstandes offenbaren, damit niemand Anlaß habe, zu verzweifeln, wie niemand Anlaß haben darf, sich zu schmeicheln. Wie es scheint, hat auch der heilige Paulus diesen Gedanken gehegt, als er sich in dieser Hinsicht als Beispiel hinstellte. Gott, sagt er, hat sich meiner erbarmt, um ein großes Beispiel seiner Langmuth zu geben.[141])

105. Vielleicht sind im Grunde genommen alle Menschen gleich schlecht und folglich außer Stande, sich durch ihre guten oder weniger schlechten natürlichen Eigenschaften selbst auszuzeichnen. Aber sie sind nicht auf dieselbe Weise schlecht, denn es giebt einen ursprünglichen individuellen Unterschied zwischen den Seelen, wie die vorherbestimmte Harmonie zeigt. Die einen neigen mehr oder weniger zu einem bestimmten Gute oder einem bestimmten Uebel, alles nach ihren natürlichen Anlagen. Da aber der allgemeine Plan des Universums, den Gott aus höhern Gründen erwählt hat, bewirkt, daß die Menschen sich in verschiedenen Umständen befinden, so werden diejenigen, welche ihrem Naturell günstigere Umstände antreffen, leichter die tugendhaftesten, glücklichsten und wenigst schlechten werden — immer aber vermöge des Beistandes der Eindrücke der innern Gnade, die Gott damit verbindet. Es kommt sogar im Laufe des menschlichen Lebens zuweilen vor, daß ein bes-

seres Naturell aus Mangel an Ausbildung oder Gelegenheiten weniger Erfolg hat. Man kann behaupten, daß die Menschen nicht sowohl gemäß ihrer Vorzüglichkeit ausgewählt und eingeordnet sind, sondern gemäß der Tauglichkeit, die sie für Gottes Plan haben, wie man möglicherweise ja auch einen weniger guten Stein bei einem Bau oder einer Zusammenstellung benutzt, weil sich herausstellt, daß gerade er eine gewisse Lücke ausfüllt.[142])

106. Im Ganzen jedoch dienen alle diese Begründungsversuche, bei denen man nicht unwandelbar an bestimmten Hypothesen festzuhalten braucht, nur dazu, uns begreiflich zu machen, daß es tausend Mittel und Wege giebt, das Verfahren Gottes zu rechtfertigen, und daß alle Hindernisse, die wir erkennen, und alle Schwierigkeiten, die man sich selbst entgegenhalten kann, nicht verhindern, daß man nicht der Vernunft gemäß glauben dürfte — wenn man es eben, wie wir gezeigt haben, und wie die Folge es noch mehr zeigen wird, nicht aus Ueberzeugung könnte — daß es nichts Erhabeneres giebt als Gottes Weisheit, nichts Gerechteres als seine Urtheile, nichts Reineres als seine Heiligkeit und nichts Unermeßlicheres als seine Güte.

Versuche

über

die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Uebels.

Zweiter Theil.

107. Bis jetzt haben wir uns bemüht, eine ausführliche und deutliche Darstellung des ganzen Gegenstandes zu geben, und obgleich wir von den Einwürfen des Herrn Bayle noch nicht im besondern gesprochen haben, haben wir doch versucht, ihnen zuvorzukommen und die Mittel zu ihrer Widerlegung zu beschaffen. Da wir aber eine Beantwortung derselben im einzelnen übernommen haben, nicht nur weil es vielleicht noch Punkte giebt, die aufgeklärt zu werden verdienen, sondern auch weil seine Einwürfe gewöhnlich voll Geist und Gelehrsamkeit und daher geeignet sind, ein größeres Licht über den ganzen Streit zu verbreiten, so dürfte es gut sein, wenn wir die hauptsächlichsten derselben, wie sie sich in seinen Werken zerstreut finden, hier zusammenstellen und unsere Widerlegungen daran anzuknüpfen. Wir haben gleich zu Anfang bemerkt, „daß Gott bei dem moralischen Uebel und bei dem physischen Uebel mitwirkt und zwar bei beiden sowohl in moralischer wie in physischer Weise, daß aber auch der Mensch moralisch und physisch dabei in einer freien und thätigen Weise mitwirkt, die ihn tadelnswerth und strafbar macht." Wir haben ferner gezeigt, daß jeder dieser Punkte seine Schwierigkeit hat, daß die größte dieser Schwierigkeiten aber in

der Behauptung liegt, Gott wirke moralisch beim moralischen Uebel, d. h. bei der Sünde mit, ohne jedoch Urheber der Sünde und sogar ohne Mitschuldiger daran zu sein.

108. Er thut es, indem er sie gerechterweise zuläßt und sie weislich zum Guten leitet, wie wir das in hinlänglich verständlicher Weise gezeigt zu haben glauben. Da aber Herr Bayle gerade hinsichtlich dieses Punktes sich vermißt, diejenigen von Grund aus zu widerlegen, welche behaupten, daß nichts im Glauben enthalten sei, was sich nicht mit der Vernunft vertrüge, so müssen auch wir hier ganz besonders zeigen, daß unsere Lehrsätze mit einem Walle und sogar mit Gründen umgürtet sind, die, um sein Bild zu gebrauchen, im Stande sind, dem Feuer seiner stärksten Batterien zu widerstehen. Er hat dieselben gegen uns im 144. Kapitel seiner Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters (3. Thl., S. 812) aufgeführt: dort faßt er nämlich die theologische Doctrin in sieben Sätze zusammen und stellt denselben neunzehn philosophische Grundsätze entgegen wie ebenso viel schwere Geschütze, die im Stande sein sollen, Bresche in unsern Wall zu schießen. Beginnen wir mit den theologischen Sätzen.

109. I. „Gott," sagt er, „das ewige und nothwendige, unendlich gute, heilige, weise und mächtige Wesen, besitzt von aller Ewigkeit her einen Ruhm und eine Seligkeit, die sich nie vermehren noch vermindern können." Dieser Satz des Herrn Bayle ist ebenso wohl philosophisch wie theologisch. Wenn man sagt, Gott besitze einen Ruhm, wenn er allein ist, so kommt es auf die Bedeutung dieses Ausdrucks an. Man kann nämlich mit einigen sagen, Ruhm sei die Genugthuung, die man in der Erkenntnis seiner eigenen Vollkommenheiten findet, und in diesem Sinne besitzt Gott ihn immer; besteht aber der Ruhm darin, daß die übrigen von jenen Vollkommenheiten Kenntnis nehmen, so kann man sagen, Gott erwirbt ihn nur dann, wenn er sich vernünftigen Geschöpfen zu erkennen

giebt, obgleich Gott dadurch in Wahrheit kein neues Gut erlangt, sondern vielmehr die vernünftigen Geschöpfe sich dabei wohl befinden, wenn sie den Ruhm Gottes in gebührender Weise betrachten.

110. II. „Er entschloß sich aus freiem Willen zur Hervorbringung von Geschöpfen, wählte unter einer Unendlichkeit möglicher Wesen die aus, welche ihm gefielen, um ihnen das Dasein zu geben und das Universum zu bilden, und ließ alle übrigen im Nichts." Auch dieser Satz stimmt wie der vorige völlig mit jenem Theile der Philosophie überein, den man natürliche Theologie nennt. Man muß hier ein wenig hervorheben, daß Gott die möglichen Wesen wählte, die ihm gefielen, denn man muß beachten, daß ich, wenn ich sage: das gefällt mir, damit ausdrücke: ich finde es gut. Die ideale Güte des Gegenstandes also gefällt und bewirkt, daß man ihn unter vielen andern erwählt, die nicht oder weniger gefallen, d. h. die weniger von der Güte besitzen, die mich fesselt. Nun sind aber nur die wahren Güter im Stande, Gott zu gefallen, und folglich ist das, was Gott am meisten gefällt und ihn zu seiner Erwählung bestimmt, das Beste.[143])

111. III. „Da die menschliche Natur zu der Zahl der Wesen gehörte, die er hervorbringen wollte, so erschuf er einen Mann und eine Frau und gewährte ihnen neben andern Gaben seiner Gunst den freien Willen, so daß sie im Stande waren, ihm zu gehorchen; er bedrohte sie aber mit dem Tode, wenn sie dem Befehle, den er ihnen gab: sich des Genusses einer gewissen Frucht zu enthalten, ungehorsam wären." Dieser Satz ist zum Theil offenbart und muß ohne Bedenken anerkannt werden, vorausgesetzt, daß der freie Wille in gehöriger Weise so aufgefaßt wird, wie ich ihn erläutert habe.

112. IV. „Sie aßen dennoch davon und wurden von Stund an mit ihrer gesammten Nachkommenschaft zum Elend dieses Lebens, zum zeitlichen Tode und zur ewigen

Verdammnis verurtheilt und zugleich einem solchen Hange zur Sünde unterthan gemacht, daß sie sich ihr beinahe ohne Ende und ohne Unterlaß hingeben." Man darf mit Grund annehmen, daß die verbotene Handlung jene schlimmen Folgen vermöge einer natürlichen Wirkung von selbst herbeiführte, und daß Gott sie eben deshalb und nicht bloß aus reiner Willkür verboten hatte, ähnlich wie man den Kindern die Messer verbietet. Der berühmte Fludd oder de Fluctibus, ein Engländer, schrieb seiner Zeit unter dem Namen R. Otreb ein Buch De vita, morte et resurrectione,*) in welchem er die Behauptung aufstellte, die Frucht des verbotenen Baumes sei ein Gift gewesen. Wir können jedoch nicht auf diese Einzelheiten eingehen: es genügt, daß Gott eine schädliche Sache verboten hat. Man darf sich also nicht vorstellen, daß Gott hier einfach den Gesetzgeber, der ein rein positives Gesetz erläßt, oder etwa einen Richter gespielt habe, der völlig willkürlich eine Strafe auferlegt und vollstreckt, ohne daß ein Zusammenhang zwischen dem Uebel der Schuld und dem Uebel der Strafe vorhanden wäre. Auch braucht nicht angenommen zu werden, daß Gott in seinem gerechten Zorne durch eine außerordentliche Handlung ganz ausdrücklich Leib und Seele des Menschen zur Strafe mit einer Verderbnis belegt habe, wie etwa die Athener ihren Verbrechern Schierlingssaft zu trinken gaben. Herr Bayle faßt es in dieser Weise auf: er drückt sich so aus, als ob die ursprüngliche Verderbnis durch eine Anordnung und eine Verrichtung Gottes in die Seele des ersten Menschen eingeführt worden wäre. Dies veranlaßt ihn zu dem Einwurfe (Antwort auf die Fragen ꝛc., Kap. 178, Thl. 3, S. 1218), „daß die Vernunft keinen Monarchen loben würde, der, um einen Rebellen zu strafen, diesem sammt seinen Nachkommen eine immerwährende Neigung zur Empörung einpflanzte." Diese Züchtigung

---

*) Vom Leben, vom Tode und von der Auferstehung.

aber kommt bei den Bösen eben auf natürlichem Wege, ohne jede Verfügung eines Gesetzgebers: sie finden Vergnügen am Bösen. Wenn die Trunkenbolde durch eine natürliche Folge dessen, was in den Körpern geschieht, zum selben Laster geneigte Kinder erzeugten, so würde das eine Strafe von Seiten ihrer Erzeuger, aber nicht von Seiten des Gesetzes sein. Mit den Folgen der Sünde des ersten Menschen verhält es sich ähnlich. Denn die Betrachtung der göttlichen Weisheit bringt uns zu dem Glauben, daß das Reich der Natur dem Reiche der Gnade dient, und daß Gott als Baumeister alles so gemacht hat, wie es sich für Gott als Monarchen schickte. Wir kennen weder die Natur der verbotenen Frucht, noch die Natur der That, noch deren Wirkungen zur Genüge, um über das Einzelne dieses Falls urtheilen zu können: indessen muß man Gott die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß man glaubt, sie enthielt etwas anderes, als was die Maler uns darstellen.[144])

113. V. „In seiner grenzenlosen Barmherzigkeit hat es ihm gefallen, eine kleine Anzahl von Menschen von dieser Verdammnis zu befreien, und indem er sie während dieses Lebens der Verderbnis der Sünde und dem Elend ausgesetzt läßt, hat er ihnen eine Hilfe gewährt, die sie in den Stand setzt, die Seligkeit des Paradieses zu erlangen, die niemals enden wird.“ Mehrere Alte haben bezweifelt, wie ich bereits oben bemerkte, daß die Zahl der Verdammten so groß sei, wie man sie sich vorstellt, und scheinen geglaubt zu haben, daß es noch einen Mittelzustand zwischen der ewigen Verdammnis und der vollkommenen Seligkeit gebe. Wir bedürfen jedoch dieser Ansichten gar nicht und brauchen uns nur an die in der Kirche übliche Meinung zu halten, wobei noch zu bemerken ist, daß obiger Satz des Herrn Bayle den Principien der hinreichenden Gnade gemäß abgefaßt ist, jener Gnade, die allen Menschen gewährt worden und für sie ausreicht, sofern sie nur den guten

Willen haben. Und obgleich Herr Bayle selbst entgegengesetzter Meinung ist, hat er doch, wie er am Rande bemerkt, die Ausdrücke vermeiden wollen, welche nicht zu dem System passen würden, nach welchem die Beschlüsse Gottes erst nach der Voraussicht der zufälligen Ereignisse erfolgen.

114. VI. „Gott hat von Ewigkeit her alles vorhergesehen, was geschehen würde; er hat alle Dinge geregelt, jedes an seinen Platz gestellt und leitet und regiert sie ununterbrochen nach seinem Belieben, so daß nichts ohne seine Erlaubnis oder gegen seinen Willen geschieht und daß er, wie es ihm gut erscheint, in so fern und so oft es ihm gut erscheint, alles verhindern kann, was ihm nicht gefällt, folglich auch die Sünde, die ihn von allen Dingen auf der Welt am meisten verletzt, und die er am meisten verabscheut, wie er andererseits in jeder menschlichen Seele alle die Gedanken hervorbringen kann, die er billigt.“ Dieser Satz ist ebenfalls rein philosophisch, d. h. durch das Licht der natürlichen Vernunft erkennbar. Auch ist es angebracht, wie wir beim zweiten Satze das das, was gefällt hervorhoben, hier das das, was gut erscheint, d. h. das, was Gott zu thun für gut befindet, hervorzuheben. Er kann alles, was ihm nicht gefällt, vermeiden oder beseitigen, wie es ihm gut erscheint: allein man muß bedenken, daß manche Gegenstände seiner Abneigung, wie z. B. gewisse Uebel und besonders die Sünde, die sein vorhergehender Wille verwarf, von seinem nachfolgenden oder entscheidenden Willen nur so weit haben verworfen werden können, als die Regel des Besten es gestattete, das der Allweise erwählen mußte, nachdem er alles in Rechnung gezogen hatte. Wenn man sagt: die Sünde beleidige ihn am meisten, und er verabscheue sie am meisten, so ist das eben eine menschliche Ausdrucksweise. Denn eigentlich kann Gott nicht beleidigt d. h. verletzt, belästigt, beunruhigt oder in Zorn ge-

bracht werden, und ebenso **verabscheut** er nichts von dem, was ist, vorausgesetzt, daß verabscheuen bedeutet: eine Sache mit Widerwillen oder in einer Weise betrachten, die uns Ekel erregt, uns Schmerz macht, uns Unbehaglichkeit verursacht, denn Gott kann weder Kummer, noch Schmerz, noch Unwohlsein empfinden: er ist immer vollkommen zufrieden und wohl auf. Indessen sind jene Ausdrücke in ihrem richtigen Sinne sehr wohl begründet. Die höchste Güte Gottes hat zur Folge, daß sein vorhergehender Wille jedes Uebel, das moralische Uebel aber mehr als jedes andere, von sich weist: dieser Wille läßt dasselbe nur aus unumstößlichen höhern Gründen und mit großen Milderungen zu, die die bösen Wirkungen jenes Uebels mit Vortheil wieder gut machen. Freilich könnte Gott auch in jeder menschlichen Seele alle die Gedanken hervorbringen, die er billigt, aber das hieße durch Wunder wirken und mehr als sein Plan, der beste von allen möglichen, es zuläßt.[144a])

115. VII. „Er bietet seine Gnade Leuten dar, von denen er weiß, daß sie dieselbe nicht annehmen sollen, und daß sie sich durch diese Weigerung schuldiger machen müssen, als sie es ohne dies sein Angebot sein würden: er erklärt ihnen, daß er die Annahme derselben von ihrer Seite dringend wünsche, gewährt ihnen aber nicht die Gnade, von der er weiß, daß sie sie annehmen würden." Allerdings werden diese Leute durch ihre Weigerung strafbarer, als wenn ihnen nichts angeboten worden wäre, und Gott weiß das sehr wohl, aber besser ist's, ihr Verbrechen zuzulassen,*) als in einer Weise zu handeln, die Gott selbst tadelnswerth machen und zur Folge haben würde, daß die Strafbaren sich mit einigem Recht beklagen und sagen dürften, es wäre ihnen nicht möglich, besser zu handeln,

---

*) Zusatz: „Ja sogar das zu thun, was die Menschen zu einem größern Verbrechen mißbrauchen können."

obgleich sie wollten oder gewollt hätten. Gott will, daß sie seine Gnade, für die sie empfänglich sind, empfangen und annehmen und will ihnen insbesondere die Gnade gewähren, von der er voraussieht, daß sie sie annehmen würden, aber er will dies immer mit einem vorhergehenden, abgesonderten oder besondern Willen, dessen Ausführung im allgemeinen Plan der Dinge nicht immer stattfinden kann. Diese These gehört ebenfalls zur Zahl derer, die nicht weniger von der Philosophie als von der Offenbarung aufgestellt werden, ganz wie noch drei andere von den sieben, die wir hier aufgeführt haben, da nur bei dem dritten, vierten und fünften Satze die Offenbarung von nöthen ist.[145])

116. Ich lasse nun die neunzehn philosophischen Sätze folgen, die Herr Bayle obigen sieben theologischen Sätzen entgegenstellt.

I. „Da das unendlich vollkommene Wesen in sich selbst einen Ruhm und eine Seligkeit findet, die sich nie vermindern noch vermehren können, so hat seine Güte allein es dazu bestimmt, dies Universum zu schaffen: weder der Ehrgeiz, gelobt zu werden, noch irgend ein selbstsüchtiger Beweggrund, seine Seligkeit und seinen Ruhm zu wahren oder zu mehren, haben Antheil daran gehabt."

Dieser Satz ist sehr richtig: das Gott dargebrachte Lob nützt ihm nichts, aber es nützt den Menschen, die ihn loben, und deren Wohl hat Gott gewollt. Wenn man indessen sagt, die Güte allein habe Gott bestimmt, dies Universum zu schaffen, so thut man gut, wenn man hinzufügt, seine **Güte** habe ihn vorhergehend angetrieben, alles mögliche Gute zu schaffen und hervorzubringen, seine **Weisheit** aber habe die Auswahl darunter vorgenommen und sei Ursache gewesen, daß er nachfolgend das Beste gewählt habe, und seine **Macht** endlich habe ihm die Mittel gewährt, den großen Plan, den er entworfen, wirklich auszuführen.

117. II. „Die Güte des unendlich vollkommenen Wesens ist unendlich, würde aber nicht unendlich sein, wenn man sich eine größere Güte als die seine vorstellen könnte. Dieser Charakter der Unendlichkeit kommt auch allen seinen übrigen Vollkommenheiten, seiner Liebe zur Tugend, seinem Hasse gegen das Laster u. s. w. zu: sie müssen sämmtlich die größten sein, die man sich denken kann. (Vgl. Herrn Jurieu in den drei ersten Abschnitten seiner Beurtheilung der Methoden, wo er beständig über dies Princip als über einen Grundbegriff spricht. S. ferner im Buche des Herrn Wittichius De providentia Dei,*) Nr. 12., die folgenden Worte des heiligen Augustinus aus dem 1. Buche von der christlichen Lehre, Kap. 7: „Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius.“ Et paulo post: „Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est.**)“

Dieser Satz ist ganz nach meinem Sinn, und ich ziehe daraus die Folgerung, daß Gott das Beste von allem Möglichen thut, denn andernfalls würde ja die Ausübung seiner Güte und damit seine Güte selbst beschränkt sein, wenn sie ihn nicht dazu antriebe, wenn er des guten Willens ermangelte; oder seine Weisheit und seine Macht würden beschränkt sein, wenn ihm die nöthige Kenntnis fehlte, um das Beste zu erkennen und die Mittel zu dessen Erlangung aufzufinden, oder wenn ihm die nöthigen Kräfte fehlten, um diese Mittel anzuwenden. Der Ausdruck, die Liebe zur Tugend und der Haß gegen das Laster seien bei Gott unendlich, ist jedoch doppelsinnig: wäre dies unbedingt und ohne Einschränkung, selbst bei der Ausübung, wahr und richtig, so würde es kein Laster in der Welt

*) Von der göttlichen Vorhersehung.

**) „Wenn Gott gedacht wird, so wird er als etwas gedacht, über welches es nichts Besseres und Erhabeneres giebt.“ Und gleich danach: „Es kann niemand geben, der Gott für ein Wesen hält, im Vergleich mit dem es noch etwas Besseres giebt.“

geben. Aber obgleich jede Vollkommenheit Gottes an sich unendlich ist, so wird sie doch nur dem Gegenstande angemessen, und wie die Natur der Dinge es mit sich bringt, bethätigt: daher überwiegt die Liebe zum Besten im ganzen alle andern besondern Neigungen und Abneigungen. Sie ist die einzige, deren Bethätigung sogar unbedingt unendlich ist, da nichts Gott verhindern kann, sich für das Beste zu erklären, und wenn irgend ein Laster sich mit dem möglichst besten Plane verknüpft findet, so gestattet Gott dasselbe.[146])

118. III. „Da den Schöpfer bei der Hervorbringung der Welt eine unendliche Güte geleitet hat, so sind alle Merkmale von Wissen, Kunst, Macht und Größe, die in seinem Werke zu Tage treten, zum Glücke der vernünftigen Geschöpfe bestimmt. Er hat seine Vollkommenheiten nur deshalb zu erkennen geben wollen, damit diese Art von Geschöpfen in der Erkenntnis, Bewunderung und Liebe des höchsten Wesens ihre Glückseligkeit fände."

Dieser Satz erscheint mir nicht genau und bestimmt genug. Ich gebe zu, daß das Glück der vernünftigen Geschöpfe der Hauptheil der Absichten Gottes ist, aber dennoch sehe ich nicht ein, wie man beweisen könnte, daß es sein einziger Zweck ist. Allerdings muß das Reich der Natur dem Reiche der Gnade dienen, da aber in dem großen Plane Gottes alles mit einander verknüpft ist, so ist anzunehmen, daß auch das Reich der Gnade in gewisser Weise dem Reiche der Natur angepaßt ist, so daß das letztere die meiste Ordnung und Schönheit in sich bewahrt, um die Verbindung beider zur vollkommensten zu machen, die nur möglich ist. Es ist auch kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß Gott um irgend eines moralischen Uebels weniger willen die ganze Ordnung der Natur umstürzen würde. Jede Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in dem Geschöpfe hat ihren Werth, es giebt aber nichts, was einen unendlichen Werth hätte. Daher über-

steigt das moralische oder physische Gute oder Uebel der vernünftigen Geschöpfe das nur metaphysische Gute oder Uebel, d. h. das, welches in der Vollkommenheit der übrigen Geschöpfe besteht, durchaus nicht in unendlicher Weise, was doch der Fall sein müßte, wenn obiger Satz buchstäblich wahr wäre. Als Gott dem Propheten Jonas erklärte, aus welchem Grunde er den Bewohnern von Ninive verziehen habe, berührte er sogar das Interesse der Thiere, die mit in die Vernichtung dieser großen Stadt hineingezogen worden wären. Keine Substanz ist vor Gott unbedingt verächtlich oder schätzenswerth. Der Mißbrauch des obigen Satzes oder die ihm gegebene übertriebene Ausdehnung scheint auch zum Theil die Quelle der Schwierigkeiten zu sein, die Herr Bayle vorbringt. Unzweifelhaft schätzt Gott einen Menschen höher als einen Löwen, indessen bin ich nicht gewiß, ob man behaupten kann, daß Gott einen einzigen Menschen dem ganzen Löwengeschlechte in jeder Hinsicht vorziehe. Aber selbst wenn das der Fall wäre, so folgte daraus doch keineswegs, daß der Vortheil einer bestimmten Anzahl von Menschen die Rücksicht auf eine Unordnung unter einer unendlichen Anzahl von Geschöpfen überwiegen würde. Diese Ansicht würde noch ein Ueberbleibsel der alten, übel berüchtigten Maxime sein, wonach alles nur für den Menschen allein gemacht ist.

119. IV. „Die Wohlthaten, die er den Geschöpfen mittheilt, welche der Glückseligkeit fähig sind, zielen nur auf deren Glück ab. Er läßt daher nicht zu, daß dieselben zu deren Unglück führen, und wenn der schlechte Gebrauch, den sie etwa davon machen sollten, im Stande wäre, sie ins Verderben zu reißen, so würde er ihnen Mittel gewähren, die einen immer guten Gebrauch jener Wohlthaten sicherten, denn sonst würden dieselben keine wahren Wohlthaten und seine Güte geringer sein als die, welche wir uns bei einem andern Wohlthäter denken können (ich meine, bei einer Ursache denken können, die mit ihren Gaben zu-

gleich die richtige Geschicklichkeit, sich derselben zu bedienen, verbinden würde)."

Da ist schon der Mißbrauch oder die schlimme Folge des vorhergehenden Satzes. Es ist nicht buchstäblich wahr — obgleich es annehmbar und glaubhaft erscheint — daß die Wohlthaten, welche Gott den der Glückseligkeit fähigen Geschöpfen mittheilt, einzig deren Glück bezwecken. In der Natur ist alles mit einander verknüpft, und wenn schon ein geschickter Handwerker, Mechaniker, Baumeister oder Staatsmann oft ein und dieselbe Sache zu mehreren Zwecken benutzt, wenn er mit einem Steine zwei Züge macht, sobald sich das bequem thun läßt, so darf man wohl behaupten, daß Gott, dessen Weisheit und Macht vollkommen sind, dies immer thut. Es heißt das Zeit, Raum, Platz und Stoff sparen, die so zu sagen seine Unkosten sind. Gott hat also bei seinen Plänen mehr als eine Absicht. Die Glückseligkeit aller vernünftigen Geschöpfe ist einer der Zwecke, auf die er abzielt, aber sie ist nicht sein ganzer Zweck oder gar sein Endzweck. Deshalb kann das Unglück einiger dieser Geschöpfe *begleitungsweise* und als eine Folge anderer größerer Güter eintreten, wie ich schon oben auseinandergesetzt habe und Herr Bayle auch gewissermaßen anerkannt hat. Die Güter als solche, an sich betrachtet, sind der Gegenstand des vorhergehenden Willens Gottes. Gott wird so viel Vernunft und Erkenntnis im Weltall hervorbringen, wie sein Plan zulassen kann. Man kann sich zwischen einem völlig reinen und ursprünglichen vorhergehenden Willen und einem nachfolgenden und abschließenden Willen noch ein Mittleres denken. Der *ursprüngliche vorhergehende Wille* hat jedes Gut und jedes Uebel an sich, losgelöst von jeder Verbindung, zum Gegenstande und strebt danach, das Gute zu befördern und das Böse zu verhindern; der *mittlere Wille* bezieht sich auf die Verbindungen, wie wenn man z. B. ein Gut an ein Uebel knüpft, und der Wille wird

alsdann eine Neigung zu dieser Verbindung haben, sobald das Gute darin das Uebel überwiegt; der entscheidende und abschließende Wille aber folgt aus der Erwägung aller Güter und aller Uebel, die bei unserer Ueberlegung in Betracht kommen: er entspringt aus einer Gesammt-Verbindung. Daraus erhellt, daß ein mittlerer Wille, obgleich er in Bezug auf einen reinen und ursprünglichen vorhergehenden Willen in gewisser Hinsicht als nachfolgend gelten kann, in Bezug auf den abschließenden und entscheidenden Willen als vorhergehend betrachtet werden muß. Gott giebt dem Menschengeschlechte die Vernunft, begleitungsweise geschehen dadurch Uebel. Sein reiner vorhergehender Wille will die Vernunft als ein großes Gut und zur Verhinderung der betreffenden Uebel geben; handelt es sich aber um die Uebel, die jenes Geschenk begleiten, welches Gott uns mit der Vernunft gemacht hat, so wird die Zusammensetzung, die aus der Verbindung der Vernunft mit jenen Uebeln besteht, der Gegenstand eines mittlern Willens Gottes sein, der danach strebt, diese Zusammensetzung, je nachdem das Gute oder das Uebel darin vorherrscht, hervorzubringen oder zu verhindern. Aber selbst wenn sich herausstellte, daß die Vernunft den Menschen mehr Uebles als Gutes bereitete — was ich jedoch nicht zugebe — in welchem Falle also der mittlere Wille Gottes sie in dieser Verbindung zurückweisen würde, so könnte es doch sein, daß es der Vollkommenheit des Universums mehr entspräche, den Menschen die Vernunft zu geben, ungeachtet all der übeln Folgen, welche diese Gabe für die Menschen haben könnte: und demnach würde der abschließende Wille oder der Beschluß Gottes, der das Ergebnis sämmtlicher Erwägungen ist, die er anstellen kann, der sein, ihnen die Vernunft zu geben. Und anstatt daß er deshalb getadelt werden könnte, würde er vielmehr tadelnswerth sein, wenn er es nicht thäte. So tritt also das Uebel oder die Mischung von Gütern und Uebeln, in der das Uebel

vorherrscht, nur begleitungsweise ein, weil es mit größern Gütern verknüpft ist, die außerhalb dieser Mischung liegen. Diese Mischung also oder diese Zusammensetzung darf nicht als eine Gnade oder als ein Geschenk betrachtet werden, daß Gott uns macht, aber das damit verknüpfte Gute ist allerdings ein solches. Solcher Art ist also das Geschenk, das Gott denen mit der Vernunft macht, die einen schlechten Gebrauch davon machen. Sie ist an sich immer ein Gut, aber die Verbindung dieses Gutes mit den Uebeln, die aus dem Mißbrauch desselben entstehen, ist kein Gut in Bezug auf diejenigen, die dadurch unglücklich werden. Jedoch tritt das da nur begleitungsweise ein, weil es in Bezug auf das Universum zu einem größern Gute führt, und dieser Umstand hat Gott ohne Zweifel bewogen, auch denen die Vernunft zu geben, die daraus ein Werkzeug ihres Unglücks gemacht haben, oder um mich genauer und meinem Systeme gemäß auszudrücken: Gott hat, da er unter den möglichen Wesen einige vernünftige Geschöpfe fand, die ihre Vernunft mißbrauchen, denen das Dasein gegeben, die in dem besten möglichen Plane des Universums enthalten waren. Demnach hindert uns nichts, anzunehmen, daß Gott Güter schafft, die sich durch die Schuld des Menschen in Uebel verwandeln, was ihnen häufig geschieht zur gerechten Strafe für den Mißbrauch, den sie mit seiner Gnade getrieben haben. Aloysius Novarinus hat ein Buch De occultis Dei beneficiis*) geschrieben, man könnte ein gleiches De occultis Dei poenis**) schreiben, und hier würde auf manche der Ausspruch Claudians passen:

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.***)

---

*) Ueber die verborgenen Wohlthaten Gottes.

**) Ueber die verborgenen Strafen Gottes.

***) Sie werden hoch erhoben,
Damit sie um so schwereren Falls herabstürzen.

Behauptet man aber, Gott dürfe kein Gut gewähren, von welchem er weiß, daß ein böser Wille dasselbe mißbrauchen wird, während doch der allgemeine Plan der Dinge die Gewährung dieses Gutes fordert, oder behauptet man, er müsse sichere Mittel zur Verhinderung dieses Mißbrauchs gewähren, Mittel, die mit dieser nämlichen allgemeinen Ordnung in Widerspruch stehen, so verlangt man damit, wie ich bereits bemerkt habe, daß Gott selbst tadelnswerth werde, damit der Mensch es nicht sei. Bei dem Einwurfe aber, den man hier macht, daß nämlich die Güte Gottes geringer sein würde als die eines andern Wohlthäters, der ein nützlicheres Geschenk macht, läßt man außer Acht, daß die Güte eines Wohlthäters nicht nach einer einzigen Wohlthat bemessen wird. Das Geschenk eines Privatmanns ist oft größer als das eines Fürsten, aber alle Geschenke dieses Privatmanns zusammen genommen werden weit geringer sein als alle Geschenke des Fürsten zusammen genommen. Daher kann man die Güter, die Gott gewährt, nur dann richtig schätzen, wenn man ihre ganze Ausdehnung mit Bezugnahme auf das ganze Universum ins Auge faßt. Uebrigens kann man behaupten, daß die Geschenke, die mit der Voraussicht gegeben werden, daß sie schaden werden, Geschenke eines Feindes sind, und ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα.*)

Hostibus eveniant talia dona meis.**)

Allein dies gilt nur für den Fall, daß bei dem Geber Bosheit oder Verschuldung zu Grunde liegen wie bei jenem Eutrapelus, von dem Horaz erzählt, daß er den Leuten Gutes that um ihnen dadurch die Mittel zur Selbstbereitung ihres Untergangs zu gewähren. Dessen Absicht war schlecht, die Absicht Gottes aber kann nicht besser sein, als sie ist: soll etwa sein System verdorben werden, soll

---

*) Feindes Geschenk ist kein Geschenk.

**) Mögen solche Geschenke meinen Feinden werden.

es weniger Schönheit, weniger Vollkommenheit, weniger Vernunft im Universum geben, weil es Leute giebt, die die Vernunft mißbrauchen? Hier gelten die bekannten Sätze: Abusus non tollit usum,*) und: es giebt ein scandalum datum et scandalum acceptum.**)[147])

120. V. „Ein übelwollendes Wesen ist durchaus im Stande, seine Feinde mit herrlichen Geschenken zu überschütten, wenn es weiß, daß sie davon einen Gebrauch machen werden, der sie verderben wird. Es kann sich daher nicht für das unendlich gute Wesen schicken, daß dasselbe den Geschöpfen einen freien Willen verleiht, wenn es mit Bestimmtheit wüßte, daß sie sich durch den Gebrauch desselben unglücklich machen würden. Wenn es ihnen also den freien Willen verleiht, so verbindet es damit die Kunst, sich desselben am rechten Orte und zur rechten Zeit zu bedienen, und gestattet nicht, daß sie die Ausübung dieser Kunst bei irgend einer Gelegenheit unterlassen: gäbe es aber kein Mittel, den guten Gebrauch jenes freien Willens zu sichern, so würde es ihnen diese Fähigkeit lieber vorenthalten, als dulden, daß dieselbe die Ursache ihres Unglücks würde. Das ist um so einleuchtender, da der freie Wille eine Gnade ist, die es ihnen aus freier Wahl gewährt hat, ohne daß sie darum baten, so daß das höchste Wesen für das Unglück, welches diese Gnade den Geschöpfen bringen würde, noch verantwortlicher wäre, als wenn es dieselbe nur dem Ungestüm ihrer Bitten gewährt hätte."

Hier muß dasselbe wiederholt werden, was ich am Schlusse der Bemerkung zur vorhergehenden These ausgesprochen habe, da es zur Widerlegung des vorliegenden Satzes genügt. Auch setzt man immer jene falsche Maxime voraus, die in der dritten These aufgestellt wurde, und der zufolge der einzige Zweck Gottes das Glück der vernünfti-

---

*) Der Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf.
**) Gegebenes Aergernis und genommenes Aergernis.

gen Geschöpfe ist. Wenn das in der That der Fall wäre, so würde es vielleicht weder Sünde noch Unglück, nicht einmal begleitungsweise, geben: Gott hätte dann eine solche Folge von Möglichkeiten gewählt, bei der alle diese Uebel ausgeschlossen gewesen wären. In diesem Falle würde aber Gott gegen das verstoßen, was er dem Universum schuldig war, d. h. gegen das, was er sich selbst schuldig ist. Gäbe es weiter nichts als Geister, so würde denselben die nothwendige Verbindung, die Ordnung der Zeiten und der Orte fehlen. Diese Ordnung erfordert den Stoff, die Bewegung mit ihren Gesetzen, und bringt man diese Dinge mit den Geistern auf die möglichst beste Weise in geregelten Zusammenhang, so wird man eben auf unsere gegenwärtige Welt zurückkommen. Wenn man die Dinge nur im Groben betrachtet, so findet man tausend Dinge ausführbar, die nicht in gehöriger Weise stattfinden können. Wenn man verlangt, daß Gott den vernünftigen Geschöpfen keinen freien Willen gebe, so verlangt man eben, daß es überhaupt keine derartigen Geschöpfe gebe, und verlangt man, daß Gott sie am Mißbrauch dieses freien Willens hindere, so verlangt man damit, daß es nur diese Geschöpfe gebe nebst dem, was dann ganz allein für sie geschaffen sein würde. Hätte Gott nur diese Geschöpfe allein im Auge, so würde er sie ohne Zweifel hindern, sich ins Verderben zu stürzen. Man kann jedoch im gewissen Sinne behaupten, daß Gott diesen Geschöpfen die Kunst verliehen hat, sich ihres freien Willens immer richtig zu bedienen, denn das natürliche Licht der Vernunft macht diese Kunst aus: man brauchte nur immer den Willen zu haben, gut zu handeln, oft aber fehlt den Geschöpfen das Mittel, sich den Willen zu geben, den man haben sollte, und oft fehlt ihnen sogar der Wille, sich der Mittel zu bedienen, die mittelbar einen guten Willen verleihen, wie ich bereits mehrmals bemerkt habe. Man muß diesen Mangel einräumen und muß sogar anerkennen, daß Gott

die Geschöpfe vielleicht davon hätte befreien können, weil anscheinend nichts die Möglichkeit des Daseins von Geschöpfen hindert, die ihrer Natur nach immer einen guten Willen hätten. Aber ich mache dagegen geltend, daß es nicht nöthig ist und nicht thunlich war, daß alle vernünftigen Geschöpfe eine so große Vollkommenheit besäßen, die sie der Gottheit so nahe brächte. Vielleicht könnte dies sogar nur durch eine besondere göttliche Gnade geschehen — aber würde es in diesem Falle angebracht sein, daß Gott dieselbe allen gewährte, d. h. daß er hinsichtlich aller vernünftigen Geschöpfe beständig durch Wunder wirke? Nichts würde weniger vernunftgemäß sein als diese beständigen Wunder. Es giebt bei den Geschöpfen Abstufungen, die allgemeine Ordnung fordert das, und es scheint der Ordnung der göttlichen Regierung durchaus angemessen, daß das große Vorrecht der Befestigung im Guten denen gewährt werde, die einen guten Willen hatten, als sie sich noch in einem unvollkommnern Zustande, im Zustande des Kampfes und der Pilgerschaft, in Ecclesia militante, in statu viatorum,*) befanden. Selbst die guten Engel sind nicht mit der Unfähigkeit zu sündigen geschaffen worden. Indessen möchte ich doch nicht behaupten, daß es nicht Geschöpfe gebe, die selig geboren oder von Natur zur Sünde unfähig und heilig sind. Vielleicht giebt es manche, die dies Vorrecht der heiligen Jungfrau geben, da ja auch die römische Kirche sie heut zu Tage über die Engel stellt. Uns jedoch genügt es, daß das Universum sehr groß und sehr mannichfaltig ist: es begrenzen wollen, heißt wenig Kenntnis davon besitzen. Aber, sagt Herr Bayle, Gott hat den freien Willen den der Sünde fähigen Geschöpfen gegeben, ohne daß dieselben ihn um diese Gnade gebeten hätten, und der, welcher ein solches Geschenk macht, wird für das Unglück, das er denen bereitet, die sich desselben

---

*) In der kämpfenden Kirche, im Zustande von Wanderern.

bedienen, verantwortlicher sein, als wenn er es nur dem Ungestüm ihrer Bitten gewährt hätte. Aber das Ungestüm der Bitten hat bei Gott gar kein Gewicht: er weiß besser, was wir brauchen, und gewährt nur das, was mit dem Ganzen zusammenstimmt. Nach Herrn Bayle scheint hier der freie Wille in der Fähigkeit zu sündigen zu bestehen, doch erkennt er an anderer Stelle an, daß Gott und die Heiligen frei sind, ohne diese Fähigkeit zu besitzen. Wie dem nun aber auch sein mag, ich habe bereits zur Genüge gezeigt, daß Gott, indem er thut, was seine Weisheit in Verbindung mit seiner Güte gebietet, nicht für das Uebel verantwortlich ist, das er zuläßt. Selbst die Menschen sind, wenn sie ihre Pflicht thun, nicht für die Ereignisse verantwortlich, mögen sie dieselben voraussehen oder nicht.

121. VI. „Es ist ein ebenso sicheres Mittel, einem Menschen das Leben zu nehmen, wenn man ihm eine seidene Schnur schickt, sobald man dabei weiß, daß er sich derselben freiwillig zum Erhängen bedienen wird, als wenn man ihn durch Dritte erdolchen läßt. Man will seinen Tod nicht weniger, wenn man sich der erstern Methode bedient, als wenn man die andere anwendet: es scheint sogar, daß man ihn im erstern Falle mit einem boshaftern Zwecke will, da man versucht, ihm die ganze Pein und Schuld seines Untergangs zuzuschieben."

Diejenigen, welche über die Pflichten (de officiis) geschrieben haben, wie Cicero, St. Ambrosius, Grotius, Opalenius, Sharrok, Rachelius, Pufendorf, und ebenso die Casuisten lehren, daß es Fälle gebe, in denen man nicht verpflichtet ist, das hinterlegte Gut dem rechtmäßigen Besitzer zurückzugeben. So wird man z. B einen Dolch nicht zurückgeben, wenn man weiß, daß der Hinterleger jemand niederstoßen will. Nehmen wir an, ich hätte das verhängnisvolle Holzscheit in Händen, dessen die Mutter des Meleager sich bedienen wird, um den Tod ihres Sohnes herbeizuführen, oder den verzauberten Wurfspeer, den Cepha-

lus gebrauchen wird, um wider Wissen und Willen seine **Procris** zu tödten, oder die Pferde des Theseus, die den **Hippolytus** zerreißen sollen. Man fordert diese Dinge von mir **zurück**, und ich habe das Recht, sie zu verweigern, da ich **den** Gebrauch kenne, den man davon machen wird. **Aber was** wird nun geschehen, falls ein zuständiger Richter **mir die** Rückgabe auferlegen wird, wenn ich ihm nicht beweisen **kann**, welche schlimmen Folgen diese Rückgabe nach **meinem** Wissen haben wird, da Apollo mir die Sehergabe **vielleicht** gerade wie der Kassandra unter der Bedingung **gewährt** hat, daß ich nirgends Glauben finden soll? Ich **würde** also dann genöthigt sein, jene Gegenstände zurückzugeben, da ich mich dem nicht entziehen könnte, ohne mich **selbst** zu verderben: somit könnte ich also nicht umhin, zu **dem** Uebel beizutragen. Oder ein ander Beispiel: Jupiter **verspricht** der Semele, Apollo dem Phaeton, Cupido der **Psyche** die Erfüllung der Bitte, die man stellen wird. Sie **schwören** beim Styx:

Di, cujus jurare timent et fallere Numen.*)

Man möchte die zur Hälfte vernommene Bitte nicht völlig **zum** Ausdruck kommen lassen, aber zu spät:

Voluit Deus ora loquentis
Opprimere; exierat jam vox properata sub auras.**)

Man möchte, nachdem die Bitte gethan worden, von seinem Versprechen zurücktreten, indem man dem Bittenden vergebliche Vorstellungen macht. Aber man wird gedrängt, man hört den Vorwurf:***)

---

*) Ein Wesen, bei dem zu schwören und zu täuschen selbst die Götter sich scheuen.

**) Der Gott wollte der Bitte des Redenden
Einhalt thun, doch das beflügelte Wort war schon in die Lüfte erschallt.

***) Zusatz: „Aus dem französischen Schauspiele Psyche."

Faites-vous des serments, pour n'y point satisfaire?*)

Das Gesetz des Styx ist unverletzlich, man muß sich unterwerfen. Hat man gefehlt, als man den Schwur leistete, so würde man noch mehr fehlen, wenn man ihn nicht hielte — man muß seinem Versprechen nachkommen, so verderblich auch das Geforderte für den Fordernden sein mag, denn es würde für uns selbst verderblich werden, wenn wir es nicht erfüllten. Die Moral dieser Fabeln nun scheint anzudeuten, daß eine höchste Nothwendigkeit uns wohl zwingen kann, uns zum Uebel herzugeben. Gott kennt freilich keinen andern Richter, der ihn zwingen könnte, das zu gewähren, was zum Bösen ausschlägt: er ist nicht wie Jupiter, der den Styx fürchtet. Aber seine Weisheit ist der höchste Richter, den er finden kann: ihre Urtheile sind unwiderruflich, es sind Schicksalsschlüsse. Die ewigen Wahrheiten, der Gegenstand seiner Weisheit, sind unverletzlicher als der Styx. Diese Gesetze und dieser Richter zwingen nicht — sie sind stärker: sie überzeugen. Die Weisheit zeigt Gott nur die denkbar beste Art der Bethätigung seiner Güte, und alsdann ist das daraus entspringende Uebel nur die unvermeidliche Folge des Besten. Ich gehe noch weiter und füge hinzu: Das Uebel erlauben, wie Gott es erlaubt, ist die größte Güte.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.**)

Man müßte ein ganz verschrobener Kopf sein, wollte man nun noch behaupten, daß es boshafter sei, wenn man jemand die ganze Pein und Schuld für seinen Untergang beläßt. Wenn Gott dieselbe jemand beläßt, so gehört sie demselben ja schon vor seinem Dasein, sie war schon in der rein möglichen Vorstellung Gottes noch vor dem Beschlusse Gottes, der ihn ins Dasein rief. Kann sie da je-

---

*) Thust du Schwüre, um sie nicht zu halten?

**) Hätte er das Uebel beseitigt, so wäre er nicht gut.

mand belassen oder einem andern gegeben werden? Damit ist alles gesagt.[148])

122. VII. „Ein wahrer Wohlthäter giebt schnell und wartet nicht mit seiner Gabe, bis die, welche er liebt, ein langdauerndes Elend durch das Entbehren dessen erlitten haben, was er ihnen sehr leicht und ohne jede Unbequemlichkeit von vorn herein mittheilen konnte. Wenn die Beschränktheit seiner Kräfte ihm nicht gestattet, das Gute ohne Erregung von Schmerzen oder ohne irgend eine andere Unbequemlichkeit zu gewähren, so fügt er sich allerdings darin (s. die zweite Ausgabe des Historisch-Kritischen Wörterbuchs, S. 2261), aber nur mit Bedauern, und er wendet diese Art, sich nützlich zu machen, nie an, wenn er Gutes thun kann, ohne daß seine Gunstbezeigungen eine Beimischung von irgend welchem Uebel erhalten. Wenn der Nutzen, den man aus den von ihm auferlegten Uebeln zieht, ebenso leicht aus einem reinen Gute wie aus diesen Uebeln gezogen werden könnte, so würde er den geraden Weg des reinen Gutes und nicht den krummen Weg einschlagen, der durch das Uebel zum Guten führt. Wenn er jemand mit Reichthümern und Ehren überhäuft, so thut er das nicht, damit derselbe durch den nachherigen Verlust dieser Güter um so empfindlicher betroffen werde, weil er an den Genuß gewöhnt war, und deshalb unglücklicher werde als die, welche diese Vortheile stets entbehrt haben. Um diesen Preis würde eben nur ein boshaftes Wesen die Personen mit Gütern überschütten, die es gerade am meisten haßt. [Vgl. hierzu die Stelle bei Aristoteles, Rhethorik, Buch 1, Kap. 23: *οἷον εἰ δοίη ἄν τις τινὶ ἵνα ἀφελόμενος, λειπήσῃ, ὅθεν καί τοῦτ᾽ εἴρηται,*

Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ᾽ εὔνοιαν φέρων
Μέγαλα δίδωσιν εὐτυχήματ᾽, ἀλλ᾽ ἵνα
Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.

Id est: Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea)

hoc (ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde etiam illud est dictum:

> Bona magna multis non amicus dat Deus,
> Insigniore ut rursus his privet malo.*)]“

Alle diese Einwürfe drehen sich beinahe um das nämliche Sophisma. Sie verändern und verstümmeln die Thatsache und geben die Dinge nur zur Hälfte wieder. Gott sorgt für die Menschen, er liebt das Menschengeschlecht, er will ihm wohl — nichts ist sicherer als das. Dennoch läßt er die Menschen fallen, läßt sie oftmals untergehen, verleiht ihnen Güter, die zu ihrem Verderben ausschlagen, und wenn er jemand glücklich macht, so geschieht das erst, nachdem der Betreffende viel gelitten hat — wo bleibt da seine Liebe, wo bleibt da seine Güte, oder auch wohl: wo bleibt da seine Macht? Eitle Einreden, die die Hauptsache verstecken und verdecken, die verhüllen, daß man eben von Gott spricht! Man scheint hier von einer Mutter, einem Vormunde, einem Erzieher zu reden, deren beinahe einzige Sorge die Erziehung, die Erhaltung und das Glück der betreffenden Person ist, und die ihre Pflicht vernachlässigen. Gott aber sorgt für das ganze Universum, er vernachlässigt nichts, er wählt unbedingt das Beste. Wenn jemand dabei böse und unglücklich ist, so war es ihm eben eigen, es zu sein. Gott, behauptet man, konnte allen das Glück geben, er konnte es schnell und leicht geben und ohne sich irgend welche Unbequemlichkeit zu machen, denn er kann alles. Aber muß er es auch? Gerade daß er es nicht thut, ist ein Zeichen, daß

*) Gleichsam als wenn jemand jemandem etwas giebt, damit er ihm nachher durch Fortnahme der Gabe Schmerz bereiten könne. Daher auch das Sprichwort:

> Große Güter giebt Gott vielen nicht als Freund,
> Sondern um sie ihnen mit größerm Schmerze für sie wieder zu rauben.

er ganz anders zu handeln hatte. Daraus aber folgern, daß er ungern und aus Mangel an Macht die Menschen glücklich zu machen und das Gute ohne Verzug und ohne Beimischung von Uebeln zu gewähren versäumt, oder daß es ihm an gutem Willen fehlt, um es unvermischt und in aller Wirklichkeit zu gewähren, heißt den wahren Gott dem neiderfüllten Gott des Herodot oder dem Dämon des Dichters gleichstellen, dessen Jamben, die wir oben ins Lateinische übertragen haben, uns Aristoteles mittheilt, einem Gott, der nur deshalb Güter verleiht, um durch deren spätere Wegnahme einen größern Schmerz zu bereiten. Es ist das ein Spiel, das man durch beständige Gleichstellung mit dem Menschen mit Gott treibt, es heißt das die Gottheit als ein menschliches Wesen darstellen, das sich völlig der Angelegenheit widmen muß, um die es sich handelt, daß die Hauptbethätigung seiner Güte nur den Dingen schuldig ist, die uns bekannt ist, und dem es an Fähigkeit oder gutem Willen fehlt. Daran aber fehlt es Gott nicht: er könnte das Gute thun, das wir wünschen, er will es sogar, an sich genommen, er darf es jedoch nicht auf Kosten anderer größerer Güter thun, die sich dem widersetzen. Uebrigens hat man auch durchaus keine Ursache, sich darüber zu beklagen, daß man gewöhnlich nur durch viele Leiden und indem man das Kreuz Christi trägt, zum Heile gelangt: diese Uebel dienen dazu, die Erwählten zu Nachfolgern ihres Herrn zu machen und ihr Glück zu vermehren.[149])

123. VIII. „Der größte und wahrste Ruhm, den der Gebieter über die andern erwerben kann, besteht darin, daß er Tugend, Ordnung, Frieden und Zufriedenheit unter ihnen aufrecht erhält. Der Ruhm, der ihm aus ihrem Unglück erwachsen würde, kann nur ein falscher Ruhm sein."

Wenn wir den Staat Gottes kennten, wie er in Wirklichkeit ist, so würden wir sehen, daß es der vollkommenste

Staat ist, der gedacht werden kann, daß die Tugend und das Glück in demselben herrschen, so weit dies den Gesetzen des Besten gemäß möglich ist, daß dagegen die Sünde und das Unglück — die völlig von der Natur der Dinge auszuschließen Gründe höchster Ordnung nicht gestatteten — im Vergleich zu dem Guten in demselben beinahe verschwinden und sogar noch zu größern Gütern führen. Da also diese Uebel ins Dasein treten mußten, so mußte es auch einige geben, die denselben unterworfen waren, und diese einigen sind wir. Wären es andere, würde da nicht derselbe Schein des Uebels vorhanden sein? oder vielmehr, würden diese andern dann nicht das sein, was man Wir nennt? Wenn Gott einiger Ruhm aus dem Uebel erwächst, weil er es zu einem Mittel zur Herbeiführung eines größern Gutes gemacht hat, so mußte ihm derselbe daraus erwachsen. Es ist das also kein falscher Ruhm, wie es etwa der eines Fürsten sein würde, der seinen Staat von oberst zu unterst kehrte, um die Ehre der Wiederherstellung zu haben.

124. IX. „Die größte Liebe, welche jener Gebieter zur Tugend zeigen kann, besteht darin, daß er bewirkt, wenn er es kann, daß die Tugend stets ohne jede Beimischung von Laster geübt wird. Wenn es ihm leicht ist, seinen Untergebenen diesen Vortheil zu verschaffen, und wenn er nichts desto weniger dem Laster gestattet, das Haupt zu erheben, mag er es schließlich immerhin bestrafen, nachdem er es lange genug geduldet, so ist seine Liebe zur Tugend nicht die größte, die man sich vorstellen kann, und somit nicht unendlich."

Ich bin noch nicht bei der Hälfte der neunzehn Sätze angelangt, und schon bin ich es müde, immer das nämliche zu widerlegen und das nämliche zu erwidern. Herr Bayle vervielfältigt seine vermeintlichen, unsern Dogmen entgegengesetzten philosophischen Sätze ohne Noth. Wenn man die mit einander verbundenen Dinge von einander

absondert, wenn man die Theile von ihrem Ganzen, die Menschheit vom Universum, die Attribute Gottes von einander, die Macht von der Weisheit trennt, so darf man allerdings sagen: Gott kann bewirken, daß die Tugend in der Welt ohne jede Beimischung von Laster besteht, und sogar: er kann es mit Leichtigkeit bewirken. Da er aber das Laster zuläßt, so muß wohl die Ordnung des Weltalls, die er als vorzüglicher denn jeden andern Plan befunden hat, dies verlangt haben. Daraus, daß es nicht möglich ist, es besser zu machen, muß gefolgert werden, daß es nicht gestattet ist, es anders zu machen. Es ist das eine hypothetische, eine moralische Nothwendigkeit, die, anstatt der Freiheit zu widerstreiten, vielmehr die Wirkung ihrer Wahl ist. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est.*) Man wirft hier ein, daß die Liebe Gottes zur Tugend nicht die größte sei, die gedacht werden kann, und somit nicht unendlich sei. Darauf habe ich schon beim zweiten Satze geantwortet, indem ich sagte, daß die Liebe Gottes zu etwas Erschaffenem dem Werthe desselben entspreche. Die Tugend ist die edelste Eigenschaft der erschaffenen Dinge, aber sie ist nicht die einzige gute Eigenschaft der Geschöpfe, es giebt vielmehr noch eine Unzahl anderer, welche die Neigung Gottes auf sich lenken. Aus allen diesen Neigungen ergiebt sich das denkbar meiste Gute, und daraus ergiebt sich, daß es, wenn es nur Tugend und nur vernünftige Geschöpfe gäbe, weniger Gutes geben würde. Midas fühlte sich weniger reich, als er nur noch Gold hatte. Ueberdies muß die Weisheit Mannigfaltigkeit erzeugen. Die Vervielfältigung bloß eines Dinges, so edel dasselbe auch sein möchte, wäre etwas Ueberflüssiges, wäre Armseligkeit. Tausend gut ge-

---

*) Es muß angenommen werden, daß das, was der Vernunft widerstreitet, vom Weisen nicht gethan werden kann.

bundene Virgile in seiner Bibliothek haben, immer die Arien aus der Oper „Kadmus und Hermione" singen, alles Porzellan zerbrechen, um nur noch goldene Tassen zu besitzen, nur diamantne Knöpfe tragen, nur Rebhühner essen, nur Ungar- oder Schiras-Wein trinken — würde man das vernünftig nennen? Die Natur hatte Thiere, Pflanzen, leblose Körper nöthig, und in diesen nicht vernünftigen Geschöpfen sind Wunder vorhanden, die der Vernunft zur Uebung dienen. Was sollte ein mit Einsicht begabtes Geschöpf anfangen, wenn es keine Dinge gäbe, denen die Einsicht fehlt? Woran sollte es denken, wenn es keine Bewegung, keinen Stoff, keine Sinne gäbe? Hätte es nur deutliche Gedanken, so würde es ein Gott und seine Weisheit ohne Schranken sein; das ist eine der Folgen meiner Erwägungen. Erst sobald eine Mischung verworrener Gedanken vorhanden ist, sind die Sinne, ist der Stoff da. Denn diese verworrenen Gedanken entspringen der Beziehung aller Dinge unter sich nach Dauer und Ausdehnung. Das ist der Grund, weshalb es in meiner Philosophie kein vernünftiges Geschöpf ohne irgend welchen organischen Körper und keinen erschaffenen Geist giebt, der völlig vom Stoffe abgesondert ist. Diese organischen Körper unterscheiden sich aber in ihrer Vollkommenheit nicht weniger als die Geister, denen sie angehören. Da also die göttliche Weisheit einer Welt von Körpern, einer Welt von Substanzen bedarf, die der Wahrnehmung, aber nicht der Vernunft fähig sind, da ferner von allen Dingen das gewählt werden mußte, was zusammen die beste Wirkung gab, und das Laster durch diese Pforte eingetreten ist, so würde Gott nicht vollkommen gut, vollkommen weise gewesen sein, wenn er es ausgeschlossen hätte.[150])

125. X. „Der größte Haß, den man gegen das Laster bezeigen kann, besteht nicht darin, daß man es lange Zeit hindurch herrschen läßt und es dann bestraft, sondern darin, daß man es vor der Geburt erstickt, d. h. verhindert,

daß es irgendwo zu Tage tritt. Ein König z. B., der eine so gute Ordnung in seinen Finanzen schaffte, daß nie eine Unterschlagung vorkäme, würde einen größern Haß gegen die Unbilligkeit der Steuerpächter offenbaren, als wenn er dieselben hängen ließe, nachdem er geduldet, daß sie sich mit dem Blute des Volkes mästeten."

Immer dasselbe Lied: die reine Vermenschlichung Gottes. Einem Könige soll für gewöhnlich nichts mehr am Herzen liegen, als seine Unterthanen gegen Bedrückungen zu schützen, und eins seiner größten persönlichen Interessen besteht darin, seine Finanzen in guter Ordnung zu erhalten. Indessen giebt es Zeiten, wo er genöthigt ist, das Laster und allerlei Unordnungen zu dulden. Man hat einen großen Krieg auf dem Halse, man fühlt sich erschöpft, man hat keine Wahl mehr unter den Heerführern, man muß schonend mit denen umgehen, die man hat, und die ein großes Ansehen unter den Soldaten besitzen, mit einem Braccio, einem Sforza, einem Wallenstein. Das Geld für die dringendsten Bedürfnisse fehlt, man muß sich an große Finanzleute wenden, deren Credit fest begründet ist, und gleichzeitig bei deren Unterschleifen ein Auge zudrücken. Allerdings ist diese unglückselige Nothwendigkeit meistens eine Folge vorausgegangener Fehler. Bei Gott ist dies nicht der Fall: er braucht niemand, er begeht keinen Fehler, er thut immer das Beste. Man kann nicht einmal wünschen, daß die Dinge besser gingen, sobald man sie begreift, und es würde ein Fehler beim Schöpfer der Dinge selbst sein, wenn er das Laster verbannen wollte, das sich darin findet. Ist nun etwa dieser Zustand einer vollkommenen Regierung, wo man das Gute will und so viel als möglich thut, und wo sogar das Uebel zum größern Gute führt, mit der Lage eines Fürsten zu vergleichen, dessen Angelegenheiten zerrüttet sind, und der sich hilft, so gut er kann? oder mit der eines Fürsten, der die Unterdrückung begünstigt, um sie dann zu bestrafen, und den

es freut, die Kleinen am Bettelstabe und die Großen auf dem Schaffot zu sehen?[151])

126. XI. „Ein Gebieter, dem wirklich die Tugend und das Wohl seiner Untergebenen am Herzen liegen, müht sich auf alle Weise, es so einzurichten, daß seine Gesetze nie von jenen übertreten werden, und ist er genöthigt, dieselben für ihren Ungehorsam zu züchtigen, so thut er das in der Weise, daß die Strafe sie von der Neigung zum Bösen heilt und in ihrer Seele wieder einen festen und beharrlichen Trieb zum Guten hervorruft, so weit ist er von der Absicht entfernt, sie durch die Strafe für das Vergehen immer mehr zum Bösen anzutreiben."

Um die Menschen zu bessern, thut Gott seinerseits alles, was er zu thun schuldig ist, und sogar alles, was er unbeschadet dessen, was sich gehört, thun kann. Der gewöhnliche Zweck der Strafe ist die Besserung. Das ist aber weder der einzige Zweck, noch beabsichtigt er denselben immer. Ich habe das oben bereits erwähnt. Die Erbsünde, die den Menschen zum Bösen geneigt macht, ist nicht eine einfache Strafe für die erste Sünde: sie ist eine natürliche Folge derselben. Auch das habe ich bereits in der Anmerkung zum vierten theologischen Satze erwähnt. Es ist damit gerade wie mit der Trunkenheit, die eine Strafe für das übermäßige Trinken und gleichzeitig eine natürliche Folge desselben ist, eine Folge, die leicht zu neuen Sünden antreibt.[152])

127. XII. „Ein Uebel zulassen, das man verhindern könnte, heißt sich keine Sorgen deshalb machen, ob es geschieht oder nicht geschieht, oder sogar wünschen, daß es geschehe."

Durchaus nicht. Wie oft lassen die Menschen Uebel zu, die sie verhindern könnten, wenn sie alle ihre Kräfte nach dieser Seite hin wendeten! Aber andere, wichtigere Sorgen verhindern sie daran. Man wird selten den Entschluß fassen, die umlaufenden schlechten Münzen durch

bessere zu ersetzen, während man in einen schweren Krieg verwickelt ist, und das, was das englische Parlament in dieser Beziehung noch vor dem Frieden zu Ryswick that, wird mehr gelobt, als nachgeahmt werden. Darf man nun daraus schließen, daß der Staat sich um diesen Mangel an Ordnung keine Sorgen mache, oder daß er ihn sogar wünsche? Gott hat einen viel stärkern und seiner würdigern Grund, die Uebel zu dulden. Nicht nur daß er größere Güter daraus herleitet, sondern er findet sie auch mit den größten aller möglichen Güter verknüpft, so daß es ein Fehler wäre, wenn er sie nicht zuließe.[153])

128. XIII. „Es ist ein großer Fehler bei den Regierenden, wenn sie sich nicht darum kümmern, ob in ihren Staaten Unordnung vorhanden oder nicht vorhanden ist. Noch größer ist dieser Fehler, wenn sie die Unordnung wollen und wünschen. Wenn sie auf geheimen und mittelbaren, aber untrüglichen Wegen einen Aufstand in ihren Staaten anzettelten und dieselben dem Untergange nahe brächten, um sich den Ruhm zu verschaffen, daß sie den nöthigen Muth und Witz besäßen, ein großes Königreich vom Verderben zu retten, so würden sie höchst verdammenswerth sein. Erregten sie jedoch diesen Aufstand deshalb, weil kein anderes Mittel vorhanden war, dem völligen Ruin ihrer Unterthanen vorzubeugen und das Glück der Völker auf neuen Grundlagen und für mehrere Jahrhunderte sicher zu stellen, so würde man die unglückliche Nothwendigkeit beklagen [vgl. was S. 93, 96, 156 über die Gewalt der Nothwendigkeit gesagt worden ist], in die sie versetzt waren und sie wegen des Gebrauches loben, den sie davon gemacht haben."

Dieser Satz ist wie mehrere andere der hier aufgestellten nicht auf die Regierung Gottes anwendbar. Abgesehen davon, daß es doch nur ein sehr kleiner Theil seines Reiches ist, dessen Unordnung man gegen uns geltend macht, ist es auch falsch, daß Gott sich nicht um die Uebel küm-

mere, daß er sie wünsche, daß er sie ins Dasein rufe, um dann den Ruhm ihrer Beseitigung zu haben. Gott will die Ordnung und das Gute, aber es kommt zuweilen vor, daß das, was im Theile Unordnung, im Ganzen Ordnung ist. Wir haben bereits jene Rechtsregel angeführt: Incivile est nisi tota lege inspecta judicare.*) Die Zulassung der Uebel entspringt einer Art von moralischer Nothwendigkeit: Gott wird durch seine Weisheit und seine Güte dazu genöthigt. Aber diese Nothwendigkeit ist glücklicher Art, während die, in welcher sich nach dem obigen Satze der Fürst befindet, unglücklicher Art ist. Der Staat des betreffenden Fürsten ist einer der zerrüttetsten, die Regierung Gottes aber ist der beste Staat, der möglich ist.

129. XIV. „Die Zulassung eines gewissen Uebels ist nur dann zu entschuldigen, wenn man ihm nicht abhelfen kann, ohne ein noch größeres Uebel zu erzeugen. Bei denen aber, die ein höchst wirksames Mittel gegen dies Uebel und gegen alle andern, die aus der Beseitigung desselben entspringen könnten, in Händen haben, ist sie nie entschuldbar."

Dieser Satz ist richtig, er kann aber nicht gegen die Regierung Gottes geltend gemacht werden. Die höchste Vernunft nöthigt Gott, das Uebel zuzulassen. Wählte Gott das, was nicht unbedingt und im Ganzen das Beste ist, so wäre das ein weit größeres Uebel als alle die besondern Uebel, die er dadurch verhindern könnte. Diese schlechte Wahl würde seine Weisheit oder seine Güte zu nichte machen.

130. XV. „Das unendlich mächtige Wesen, der Schöpfer des Stoffs und der Geister, macht mit diesem Stoffe und diesen Geistern alles, was es will. Es giebt keinen Zustand und keine Gestalt, die es diesen Geistern

*) Es ist unbillig, wenn man ohne Kenntnis des ganzen Gesetzes entscheidet.

nicht mittheilen könnte. Wenn es also ein physisches oder ein moralisches Uebel zuläßt, so geschieht das nicht deshalb, weil sonst irgend ein anderes noch größeres physisches oder moralisches Uebel völlig unvermeidlich sein würde. Keiner von den Gründen für die Vermischung des Guten mit dem Bösen, die auf der Beschränktheit der Kräfte der Wohlthäter beruhen, kann auf dies Wesen Anwendung finden."

Allerdings macht Gott aus dem Stoffe und den Geistern alles, was er will, aber er gleicht dabei einem guten Bildhauer, der aus seinem Marmorblock nur das machen will, was er für das Beste hält, und der ein richtiges Urtheil darüber hat. Gott macht aus dem Stoffe das schönste aller möglichen Kunstwerke, er schafft aus den Geistern die schönste aller denkbaren Regierungen, und noch mehr: er richtet für ihre Verbindung nach dem von mir dargelegten Systeme die vollkommenste der Harmonien ein. Da sich nun in diesem vollkommenen Werke das moralische und das physische Uebel vorfinden, so muß man — dem gegenüber, was Herr Bayle oben behauptet — schließen, daß ohne diese Einrichtung ein noch größeres Uebel völlig unvermeidlich gewesen sein würde. Dies größere Uebel würde sein, daß Gott schlecht gewählt haben würde, wenn er anders gewählt hätte, als er gethan hat. Gott ist freilich unendlich mächtig, aber seine Macht ist in ihrem Ziele unbestimmt, und die Güte und die Weisheit bestimmen sie gemeinsam, das Beste hervorzubringen. Herr Bayle macht an anderer Stelle noch einen ihm eigenthümlichen Einwurf, den er den Ansichten der modernen Cartesianer entlehnt, denen zufolge Gott den Seelen die Gedanken, die er will, einflößen könnte, ohne sie von irgend welcher Beziehung zu den Körpern abhängig zu machen; durch dies Mittel würde man den Seelen eine große Menge von Uebeln ersparen, die nur aus der Zerrüttung der Körper herrühren. Ich werde weiter unten

noch näher auf diesen Punkt eingehen, für jetzt genüge die Bemerkung, daß Gott kein schlecht in sich verbundenes System voller Dissonanzen aufstellen kann. Das Wesen der Seelen besteht zum Theil darin, daß sie die Körper vorstellen.*)[154])

131. XVI. „Man ist ebenso gut Ursache eines Ereignisses, wenn man es auf moralischem Wege, als wenn man es auf physischem Wege hervorruft. Ein Staatsminister, der, ohne sein Zimmer zu verlassen und nur durch Benutzung der Leidenschaften der Leiter eines Complots, deren sämmtliche Kunstgriffe zu nichte macht, ist nicht weniger Urheber des Scheiterns des Complots, als wenn er es durch einen Gewaltstreich vernichtet."

Gegen diesen Satz habe ich nichts einzuwenden. Man legt das Uebel immer moralischen Ursachen zur Last und nicht immer physischen. Ich bemerke nur, daß, wenn ich die Sünde eines andern nur dadurch verhindern könnte, daß ich selbst eine Sünde beginge, ich das Recht haben würde, sie zuzulassen, ohne deshalb Mitschuldiger oder moralische Ursache zu sein. Bei Gott würde jeder Fehler eine Sünde, ja, noch mehr als Sünde sein, denn er würde die Göttlichkeit aufheben. Ein großer Fehler aber würde es bei ihm sein, wenn er nicht das Beste erwählte, wie ich das bereits zu wiederholten Malen ausgesprochen habe. Er würde also die Sünde durch etwas verhindern, das schlimmer wäre als alle Sünde.

132. XVII. „Es ist durchaus gleich, ob man eine nothwendige oder eine freie Ursache anwendet, wenn man nur den Augenblick wählt, in welchem die letztere, wie man weiß, bestimmt ist. Wenn ich annehme, das Schießpulver habe die Fähigkeit, sich zu entzünden, oder sich nicht

---

*) Zusatz: „Daher kann nicht jede beliebige Stellung oder Gestalt für gleichmäßig mit den Geistern übereinstimmend erachtet werden."

zu entzünden, wenn es mit dem Feuer in Berührung kommt, und ich weiß bestimmt, daß es um acht Uhr morgens geneigt sein wird, sich zu entzünden, so werde ich, wenn ich es um diese Stunde mit dem Feuer in Berührung bringe, ebenso gut die Ursache seiner Wirkungen sein, wie ich das bei der Annahme der Wirklichkeit, daß es eine nothwendige Ursache sei, sein würde. Denn in Bezug auf mich würde ich ja keine freie Ursache mehr sein, da ich es in dem Augenblicke nehme, wo ich weiß, daß es durch seine eigene Wahl gezwungen ist. Es ist unmöglich, daß ein Wesen hinsichtlich dessen, wozu es bereits bestimmt ist, und bezüglich der Zeit, für die es dazu bestimmt ist, frei oder gleichgiltig sei. Alles was existirt, existirt, während es existirt, mit Nothwendigkeit. [*Τὸ εἶναι τὸ ὂν, ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι, ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη.* Necesse est id quod est, quando est, esse; et id, quod non est, quando non est, non esse. Arist. de interpret. cap. 9.*) Die Nominalisten haben diesen Satz des Aristoteles angenommen. Scotus und einige andere Scholastiker scheinen ihn zu verwerfen, kommen aber im Grunde genommen bei ihren Unterscheidungen doch immer auf das nämliche hinaus. S. über diese Stelle des Aristoteles die Jesuiten von Coimbra, S. 380 u. ff.]."

Auch dieser Satz mag gelten, nur möchte ich einiges an den Ausdrücken ändern. Ich halte frei und gleichgiltig nicht für ein und dasselbe und frei und bestimmt nicht für Gegensätze. Man ist nie vollkommen gleichgiltig im Sinne eines völligen Gleichgewichts der Neigungen nach beiden Seiten hin, sondern stets nach der einen Seite mehr geneigt und folglich auch mehr bestimmt als nach der andern; aber man ist doch nie zu der Wahl genöthigt, die

---

*) Es ist nothwendig, daß das, was ist, wenn es ist, sei, und daß das, was nicht ist, wenn es nicht ist, nicht sei. Aristoteles, Hermeneia, Kap. 9.

man trifft. Ich meine hier eine absolute und **metaphysische Nothwendigkeit**, denn man muß allerdings anerkennen, daß Gott und der Weise durch eine **moralische Nothwendigkeit** zum Besten bestimmt werden. Ebenso muß man einräumen, daß man bei der Wahl, wenn man sie in Wirklichkeit vornimmt, durch eine bedingte Nothwendigkeit gezwungen wird, und sogar schon vorher ist man durch die Wahrheit des Zukünftigen selbst, da man es thun wird, dazu gezwungen. Diese bedingten Nothwendigkeiten aber schaden nicht. Ich habe mich schon oben zur Genüge darüber ausgesprochen.[155])

133. XVIII. „Wenn ein ganzes Volk sich der Empörung schuldig gemacht hat, so ist es keine genügende Milde, wenn man dem hunderttausendsten Theile verzeiht und alle übrigen, die Kinder an der Mutterbrust nicht ausgenommen, umbringen läßt."

Man scheint anzunehmen, daß es hunderttausend Mal mehr Verdammte als Errettete gebe, und daß die ungetauft verstorbenen Kinder zur Zahl der erstern gehören. Beides wird bestritten, namentlich aber die Verdammnis der Kinder. Ich habe bereits darüber gesprochen. Herr Bayle macht den nämlichen Einwurf auch noch an anderer Stelle geltend (s. Antwort auf die Fragen 2c., 3. Th., Kap. 178, S. 1223). „Offenbar muß ein Fürst," sagt er dort, „der zugleich Gerechtigkeit und Gnade üben will, wenn eine Stadt sich empört hat, sich mit der Bestrafung einer kleinen Anzahl von Meuterern begnügen und allen übrigen verzeihen; denn wenn die Zahl der Bestraften sich zur Zahl der Begnadigten wie tausend zu eins verhält, kann er nicht für gütig, sondern nur für grausam gelten. Sicherlich aber würde er für einen abscheulichen Tyrannen gelten, wenn er Strafen von langer Dauer wählte und das Blut nur in der Ueberzeugung sparte, daß man den Tod einem elenden Leben vorziehen würde, und wenn endlich die Begierde, sich zu rächen, mehr Antheil an seiner

Strenge hätte, als das Bestreben, durch die beinahe allen Rebellen auferlegte Strafe das Staatswohl zu fördern. Man glaubt, die Uebelthäter, welche hingerichtet werden, sühnten ihre Verbrechen durch den Verlust des Lebens so vollständig, daß das Publikum nicht mehr verlangt und unwillig wird, wenn die Henker ungeschickt sind. Man würde dieselben steinigen, wenn man wüßte, daß sie absichtlich mehrere Streiche führen, und auch die Richter, welche der Execution beiwohnen, würden nicht außer Gefahr sein, wenn man annähme, daß sie sich an diesem schlechten Spiel der Henker ergötzten und dieselben unter der Hand dazu aufgemuntert hätten. [Man beachte jedoch, daß dies nicht in strengster Allgemeinheit genommen werden darf. Es kommen Fälle vor, wo das Volk es billigt, daß man gewisse Verbrecher an gelindem Feuer sterben läßt, wie z. B. als Franz I. einige nach den berüchtigten Bekanntmachungen vom Jahre 1534 der Ketzerei Beschuldigte in dieser Weise hinrichten ließ. Auch mit Ravaillac, der auf mehrfache Weise fürchterlich gemartert wurde, hatte das Volk kein Mitleid. Vgl. Mercure François, Bd. I, Blatt 455 ff. S. ferner Pierre Matthieu in seiner Geschichte des Todes Heinrichs IV. und beachte, was er S. 99 bezüglich der Verhandlungen unter den Richtern über die Strafe dieses Königsmörders sagt.] Endlich ist es so offenkundig und sicher, wie fast nichts anderes, daß die Fürsten, die sich nach dem heiligen Paulus richten, d. h. alle diejenigen, die er zum ewigen Tode verdammt, zur Hinrichtung verurtheilen würden, für Feinde des Menschengeschlechts und Zerstörer der Gesellschaft angesehen werden müßten. Unstreitig würden die Gesetze dieser Herrscher, anstatt der Absicht aller Gesetzgeber gemäß zur Erhaltung der Gesellschaft geeignet zu sein, deren völligen Untergang zur Folge haben. [Vgl. hierzu die Worte des jüngern Plinius, 8. Buch, 22. Brief: Mandemus memoriae quod vir mitissimus, et ob hoc quoque maximus, Thrasea crebro dicere

solebat, qui vitia odit, homines odit.“*)] Herr Bayle fügt dann noch hinzu, daß man von den Gesetzen des Drako, des Gesetzgebers der Athener, sagte, sie wären nicht mit Tinte, sondern mit Blut geschrieben, weil sie alle Vergehen mit dem Tode bestraften, und daß die Verdammnis eine weit größere Strafe sei als der Tod. Aber man muß bedenken, daß die Verdammnis eine Folge der Sünde ist, und ich erwiderte schon früher einem Freunde, der mir das Mißverhältnis zwischen einer ewigen Strafe und einem zeitlich begrenzten Verbrechen vorhielt, daß darin keine Ungerechtigkeit liege, wenn die Fortdauer der Strafe nur eine Folge der Fortdauer der Sünde sei, wie ich weiter unten noch näher erörtern werde. Was aber die Menge der Verdammten betrifft, so würde, auch wenn sie unter den Menschen unvergleichlich größer wäre als die Zahl der Geretteten, dieser Umstand doch nicht hindern, daß im Universum die glücklichen Geschöpfe nicht unendlich zahlreicher seien als die unglücklichen. Hinsichtlich des Beispiels eines Fürsten, der nur die Häupter der Empörer bestraft, oder eines Generals, der ein Regiment decimiren läßt, ist endlich zu bemerken, daß aus diesen Beispielen keine Folgerungen für ähnliche Fälle zu entnehmen sind. Den Fürsten und den General nöthigt das eigene Interesse, den Schuldigen zu verzeihen, selbst wenn sie schlecht bleiben sollten, Gott aber verzeiht nur denen, die sich bessern; er ist im Stande, sie herauszufinden, und diese Strenge ist mehr der vollkommenen Gerechtigkeit gemäß. Wenn aber jemand fragt, warum Gott nicht allen die Gnade der Bekehrung gewährt, so berührt er eine andere Frage, die mit dem vorliegenden Satze in keiner Verbindung steht. Ich habe auch in gewisser Hinsicht bereits darauf geantwortet, nicht um die Gründe Gottes darzulegen, sondern um zu

*) Ich übermache der Nachwelt, was ein sehr mild gesinnter und deshalb auch sehr großer Mann, Thrasea, wiederholentlich zu sagen pflegte: Wer die Laster haßt, haßt die Menschen.

zeigen, daß er solche haben muß, und daß es keine giebt, die dem mit Erfolg entgegengestellt werden können. Uebrigens weiß man ja auch, daß man zuweilen ganze Städte zerstört und die Einwohner über die Klinge springen läßt, um die andern zu schrecken. Ein solches Verfahren kann einen großen Krieg oder eine Empörung abkürzen und durch Blutvergießen Blut ersparen; es ist das durchaus kein Decimiren. Allerdings können wir nicht behaupten, daß die Bösen auf unserm Erdball deshalb so streng bestraft werden, um die Bewohner der übrigen Himmelskörper einzuschüchtern und zu bessern, sondern viele andere Gründe für die allgemeine Harmonie, Gründe, die wir nicht kennen, weil uns weder die Ausdehnung des Gottesstaates noch die Form der allgemeinen Republik der Geister, noch der ganze Bau der Körper zur Genüge bekannt sind, können die nämliche Wirkung thun.[156])

134. XIX. „Die Aerzte, welche von vielen zur Heilung eines Kranken geeigneten Mitteln, von denen derselbe, wie ihnen bekannt, mehrere mit Vergnügen nehmen würde, gerade das wählten, von welchem sie wissen, daß er es zurückweisen wird, würden vergeblich mahnen und bitten, er möge es doch nehmen, man würde doch immer gerechte Veranlassung zu dem Glauben haben, daß sie keine Lust hätten, ihn zu heilen, denn wenn sie das wirklich wollten, so würden sie ja eins von jenen guten Mitteln wählen, das der Kranke, wie sie wissen, gern einnehmen würde. Wüßten sie gar noch außerdem, daß die verweigerte Annahme der Arznei die Krankheit steigern und tödtlich machen muß, so dürfte man sicher behaupten, daß sie trotz aller ihrer Ermahnungen doch den Tod des Kranken wünschen."

Gott will alle Menschen retten, d. h. er würde sie retten, wenn nicht die Menschen selbst ihn daran hinderten und seine Gnade zurückwiesen; er ist aber weder verpflichtet, noch vermöge der Vernunft geneigt, immer ihren bösen

Willen zu überwinden. Doch thut er dies zuweilen, wenn höhere Gründe es zulassen, und wenn sein nachfolgender und entscheidender Wille, der sich aus allen seinen Erwägungen ergiebt, ihn zur Erwählung einer bestimmten Anzahl Menschen veranlaßt. Er gewährt allen Hilfe zu ihrer Bekehrung und zum Beharren im Guten, und diese Hilfe ist bei denen, welche guten Willen haben, hinreichend, ist aber nicht immer hinreichend, diesen guten Willen selbst zu verleihen. Die Menschen erlangen denselben entweder durch eine besondere Hilfe oder durch Umstände, welche die allgemeine Hilfe erfolgreich machen. Gott kann nicht umhin, auch dann noch Heilmittel anzubieten, wenn er weiß, daß man dieselben zurückweisen und sich dadurch strafbarer machen werde: aber will man etwa verlangen, daß Gott ungerecht verfahre, damit der Mensch weniger strafbar sei? Außerdem kann die Gnade, die für den einen unnütz ist, doch für den andern nützlich sein und gehört zudem immer zur Vollständigkeit des göttlichen Planes, des besterdachten, der möglich ist. Soll Gott keinen Regen spenden, weil es niedrig gelegene Oertlichkeiten giebt, die dadurch geschädigt werden? Und soll die Sonne nicht soviel scheinen, wie es für das Ganze nöthig ist, weil einzelne Stellen dadurch zu sehr ausgedörrt werden? Endlich hinken alle die Vergleiche mit einem Arzte, einem Wohlthäter, einem Staatsminister, einem Fürsten, die Herr Bayle oben in seinen Sätzen gegeben hat, ganz bedenklich, weil wir wissen, was deren Pflicht ist, und was der Gegenstand ihrer Sorgen sein kann und soll: sie haben beinahe nur je eine einzige Obliegenheit und fehlen oft aus Nachlässigkeit oder Bosheit dagegen. Der Gegenstand der Sorge Gottes aber hat etwas Unendliches, seine Sorgen umfassen das Universum. Was wir davon kennen, ist beinahe nichts im Vergleiche zu dem, was wir nicht kennen, und doch wollen wir seine Güte und seine Weisheit mit unserm Wissen messen — welche Vermessenheit, oder besser: welche Thorheit! Die

Einwürfe gehen von falschen Voraussetzungen aus, und es ist lächerlich, wenn man über das urtheilen will, was recht und richtig ist, ohne die Thatsache zu kennen. Mit St. Paulus sagen: O altitudo divitiarum et sapientiae,*) heißt nicht auf die Vernunft verzichten, es heißt vielmehr die Vernunft, die wir besitzen, anwenden, denn sie lehrt uns jene Unermeßlichkeit Gottes erkennen, von der der Apostel spricht, dabei aber unsere Unwissenheit hinsichtlich der Thatsachen einräumen und trotzdem, noch ehe man es erschaut, anerkennen, daß Gott alles auf die bestmögliche Weise thut, gemäß der unendlichen Weisheit, die seine Handlungen leitet. Proben und Muster davon haben wir allerdings schon hier vor Augen, wenn wir etwas völlig in sich Vollendetes und so zu sagen Abgesondertes unter Gottes Werken betrachten. Ein solches so zu sagen von Gottes Hand geformtes Ganzes ist eine Pflanze, ein Thier, ein Mensch. Wir können die Schönheit und Künstlichkeit seines Baus nicht genug bewundern. Erblicken wir dagegen einen zerbrochenen Knochen, ein Stück Fleisch von einem Thiere, einen abgerissenen Zweig von einer Pflanze, so schaut uns nur Unordnung daraus entgegen, es müßte denn ein tüchtiger Anatom diese Dinge betrachten, und auch dieser würde nichts daran erkennen, wenn er nicht früher ähnliche Stücke mit ihrem Ganzen verbunden gesehen hätte. Ebenso ist es mit der Regierung Gottes: das, was wir hier davon überblicken können, ist nur ein Bruchstück und nicht groß genug, um die Schönheit und Ordnung des Ganzen daran zu erkennen. Also bringt es die Natur der Dinge selbst mit sich, daß jene Ordnung des Gottesstaates, die wir hier auf Erden noch nicht erkennen, ein Gegenstand unseres Glaubens, unserer Hoffnung und unseres Vertrauens zu Gott sei. Wenn einige

---

*) O welche Größe des Reichthums und der Weisheit.

anders urtheilen, um so schlimmer für sie:*) sie sind Mißvergnügte im Staate des größten und besten aller Monarchen**) und thun unrecht, daß sie die Proben nicht beachten, die er ihnen von seiner Weisheit und seiner unendlichen Güte gegeben hat, um sich nicht bloß als bewunderungswürdig, sondern auch als über alle Maßen liebenswerth zu erkennen zu geben.***)[157])

135. Wie ich hoffe, wird man finden, daß nichts von dem, was die eben erörterten neunzehn Sätze des Herrn Bayle enthalten, ohne die nöthige Erwiderung geblieben ist. Es scheint, daß er, da er früher häufig über diesen Gegenstand nachgedacht hat, in diesen Sätzen das ausgesprochen hat, was sich nach seiner Meinung Gewichtigstes hinsichtlich der moralischen Ursache des moralischen Uebels vorbringen läßt. Es finden sich jedoch noch hier und da in seinen Schriften Stellen, die man nicht mit Stillschweigen übergehen darf. Er übertreibt sehr häufig die Schwierigkeit, die nach seiner Meinung vorhanden ist, wenn man Gott völlig von der Schuld an der Sünde befreien will. Er bemerkt unter anderm (s. Antwort auf die Fragen ꝛc., Kap. 161, S. 1024), daß Molina, wenn er auch den freien Willen mit dem Vorherwissen, doch nicht die Güte und die Heiligkeit Gottes mit der Sünde in Uebereinstimmung gebracht habe. Er lobt die Aufrichtigkeit derer, die offen einräumen — wie Piscator nach ihm gethan haben soll — daß schließlich alles auf den Willen Gottes zurückfällt, und die dabei behaupten, daß Gott auch dann noch gerecht sein würde, wenn er der Urheber der Sünde wäre, und sogar, wenn er Unschuldige verdammte. Auf der andern

---

*) Zusatz: „Sie rufen dadurch das Uebel auf sich herab, das sie tadeln."

**) Zusatz: „Und gleichsam Rebellen und durch ihre Schuld blind."

***) Zusatz: „Und lieber den Geist an der Erscheinung und dem Anblick der Uebel weiden wollen."

Seite aber oder an andern Stellen scheint er mehr den Ansichten derer beizustimmen, die Gottes Güte auf Kosten seiner Größe retten, wie das Plutarch in seinem Buche gegen die Stoiker thut. „Es wäre vernünftiger," sagt dieser, „wenn man (mit den Epikuräern) annähme, daß unzählige Theilchen (oder aufs Gerathewohl im unendlichen Raume umhertanzende Atome) vermöge ihrer Kraft über die Schwäche des Jupiter die Oberhand behaupten und trotz seines Verbots und wider seine Natur und seinen Willen viele schlimme und unsinnige Dinge vollbringen, als wenn man darüber eins würde, daß es keine Verwirrung und keine Schlechtigkeit gäbe, deren Urheber er nicht wäre." Das, was sich für jede von diesen Parteien, für die Stoiker einerseits und die Epikuräer andererseits, sagen läßt, scheint Herrn Bayle zum ἐπέχειν*) der Phyrronianer, zur Hinausschiebung seines Urtheils in Hinsicht auf die Vernunft, bewogen zu haben, so lange eben der Glaube bei Seite gesetzt wird, dem er sich, wie er bekennt, aufrichtig unterwirft.

136. Im weitern Verlaufe seiner Betrachtungen geht er jedoch so weit, daß es scheint, als wolle er die Ansichten der Anhänger des Manes, eines persischen Ketzers aus dem dritten Jahrhundert, oder die eines gewissen Paulus, des Hauptes der armenischen Manichäer im siebenten Jahrhundert, nach welchem diese Paulicianer genannt wurden, gleichsam wieder auferwecken und von neuem befestigen. Alle diese Häretiker erneuerten die Lehre eines alten Philosophen im obern Asien, des Zoroaster, der der Ueberlieferung nach zwei vernünftige Principien aller Dinge, ein gutes und ein böses, gelehrt haben soll, eine Doctrin, die vielleicht aus Indien stammt, wo noch jetzt viele dieser Irrlehre anhangen, die sehr geeignet ist, die Unwissenheit und den Aberglauben der Menschen zu berücken, da eine

---

*) Zurückhalten (d. h. des Beifalls).

große Menge barbarischer Völker, sogar in Amerika, sie angenommen haben, ohne dazu der Philosophie zu bedürfen. Die Slaven hatten (nach Helmold) ihren Zernebog, d. h. schwarzen Gott. Die Griechen und Römer, so weise sie scheinen, hatten doch einen Vejovis oder Anti-Jupiter, sonst auch Pluto genannt, und eine Menge anderer böser Gottheiten. Die Göttin Nemesis liebte es, diejenigen zu erniedrigen, die allzu glücklich waren, und Herodot deutet an einigen Stellen an, daß er jede Gottheit für neidisch hält, was sich jedoch nicht mit der Lehre von den beiden Principien verträgt.

137. Plutarch in seiner Abhandlung über Isis und Osiris kennt keinen ältern Schriftsteller, der diese Lehre vorgetragen hat, als Zoroaster den Magiker, wie er ihn nennt. Trogus oder Justinus macht daraus einen König der Bactrier, der von Ninus oder Semiramis besiegt wurde. Er schreibt ihm die Kenntnis der Astronomie und die Erfindung der Magie zu: aber diese Magie war allem Anschein nach die Religion der Feueranbeter, und er faßte, wie es scheint, das Licht oder die Wärme als das gute Princip auf, fügte demselben aber noch das böse, d. h. die Dunkelheit, die Finsternis, die Kälte hinzu. Plinius führt das Zeugnis eines gewissen Hermippus, eines Auslegers der Schriften Zoroasters, an, dem zufolge Zoroaster in der Magie der Schüler eines gewissen Azonacis war, im Falle dieser Name nicht aus Oromazes verdorben ist, von dem ich sogleich reden werde, und den Platon im Alkibiades zum Vater des Zoroaster macht. Die neuern Orientalen nennen den Zoroaster der Griechen Zerdust; er soll dem Mercur entsprechen, weil bei einigen Völkern der Mittwoch (dies Mercurii) von ihm den Namen erhalten hat. Seine Geschichte und die Zeit, zu welcher er gelebt hat, aufzuklären, ist sehr schwer. Nach Suidas lebte er fünfhundert Jahre vor der Eroberung Trojas, ältere Berichte bei Plinius und Plutarch aber verzehnfachen diese Zeit. Xanthus der Ly-

dier dagegen (in der Vorrede des Diogenes Laertius) setzt ihn nur sechshundert Jahre vor den Zug des Xerxes nach Griechenland. Platon erklärt am nämlichen Orte, wie Herr Bayle bemerkt, daß die Magie des Zoroaster nichts anderes gewesen sei als das Studium der Religion. Herr Hyde in seinem Buche über die Religion der alten Perser sucht diese Religion zu rechtfertigen und nicht nur vom Verbrechen der Gottlosigkeit, sondern auch von dem des Götzendienstes rein zu waschen. Die Verehrung des Feuers war bei den Persern und den Chaldäern üblich, und man nimmt an, daß Abraham ihn erst bei seinem Fortzuge von Ur in Chaldäa aufgegeben habe. Mithras war die Sonne, zugleich aber auch der Gott der Perser, dem man nach dem Bericht des Ovid Pferde opferte:

Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
Ne detur celeri victima tarda Deo.*)

Herr Hyde meint aber, daß sie sich der Sonne und des Feuers in ihrem Cultus nur als Symbole der Gottheit bedienten. Vielleicht muß man hier, wie anderwärts, zwischen den Weisen und der großen Masse unterscheiden. In den großartigen Ruinen von Persepolis oder Tschel-Minaar (dies Wort bedeutet: vierzig Säulen) finden sich Darstellungen ihrer religiösen Gebräuche eingemeißelt. Ein holländischer Gesandter hatte dieselben mit vielen Kosten von einem Maler abzeichnen lassen, der eine beträchtliche Zeit darauf verwandt hatte. Durch irgend welchen Zufall aber kamen diese Zeichnungen in die Hände des durch seine Reisen bekannten Herrn Chardin, wie dieser selbst erzählt, und es wäre schade, wenn sie verloren gingen. Jene Ruinen sind eins der ältesten und schönsten Bau-

*) Persien versöhnt den strahlenumkränzten Hyperion durch ein Pferd,
Damit dem schnellen Gotte kein säumig schleichendes Opfer werde.

denkmäler der Erde, und ich bewundere, daß ein so wißbegieriges Jahrhundert wie das unsrige sich so wenig um dieselben kümmert.[157a])

138. Die alten Griechen und die neuern Orientalen stimmen darin überein, daß Zoroaster den guten Gott Oromazes oder vielmehr Oromasdes und den bösen Gott Arimanius genannt habe. Bei der Erwägung, daß mehrere große Fürsten Hoch-Asiens den Namen Hormisdas geführt haben, und daß Irmin oder Hermin der Name eines Gottes oder alten Heroen der Kelto-Scythen, d. h. der Germanen war, ist mir nun der Gedanke gekommen, daß dieser Arimanius oder Irmin ein alter großer Eroberer gewesen sein könne, der von Westen kam, wie Tschingis Khan und Tamerlan später von Osten kamen. Ariman würde also von Nordwesten, d. h. von Germanien und Sarmatien her, durch die Länder der Alanen und Massageten gezogen und in die Staaten eines Hormisdas, eines großen Fürsten Hochasiens, eingebrochen sein, wie dies später andere Scythen nach Herodots Bericht zur Zeit des medischen Königs Cyaxares thaten. Der über civilisirte Völker herrschende Monarch, der dieselben gegen die Barbaren zu vertheidigen bemüht war, wird dann später bei den nämlichen Völkern für den guten Gott gehalten worden sein, während der Führer jener Räuber und Verwüster zum Symbole des bösen Princips wurde, wie das sehr natürlich ist.*) Nach dieser Mythologie scheint es sogar, als ob jene beiden Fürsten lange mit einander gekämpft hätten, daß aber keiner des andern Meister geworden sei. Daher haben sich beide neben einander erhalten, gerade wie die beiden Principien sich nach der dem Zoroaster zugeschriebenen Hypothese in die Herrschaft über die Welt getheilt haben.

---

*) Zusatz: „Und wie ja auch der Teufel bei den Westphalen Drusus heißt."

139. Es bleibt nun noch zu beweisen, daß ein alter Gott oder Heros der Germanen Herman, Ariman oder Irmin geheißen hat. Tacitus berichtet, daß die drei Völker, welche Germanien bewohnten, die Ingävonen, die Istävonen und die Herminonen oder Hermionen, so nach den drei Söhnen des Mannus benannt worden seien. Dies mag nun wahr sein oder nicht, so hat er doch immerhin damit andeuten wollen, daß es einen Heros Namens Hermin gegeben habe, nach welchem, wie ihm gesagt worden, die Herminonen benannt wären. Herminonen, Hermenner, Hermunduri ist aber ein und dasselbe und bedeutet Soldaten. Noch in der spätern Geschichte bezeichnet Arimanni viri militares*) und giebt es im Lombardischen Rechte ein feudum Arimandiae.†)**)

140. Ich habe anderswo dargelegt, daß allem Anschein nach der Name eines Theils von Germanien auf das Ganze übertragen worden ist, und daß von jenen Herminonen oder Hermunduren alle germanischen Völker Hermannen oder Germanen genannt worden sind, denn der Unterschied besteht bei diesen beiden Worten nur in der Aspiration. Auf gleiche Weise ist der Anfangslaut ja auch im Germani der Lateiner und im Hermanos der Spanier und ebenso im gammarus der Lateiner und im Hummer (Seekrebs) der Niederdeutschen verschieden.***) Auch kommt es sehr häufig vor, daß der Name eines Theils eines Volkes auf die ganze Nation übertragen wird, wie z. B. alle Germanen von den Franzosen Allemands genannt worden sind, obgleich der Name Allemannen nach altem Gebrauche nur den Schwaben und Schweizern zu-

*) Kriegserfahrene Männer.

†) Zusatz: „(Man bedeutet nämlich Mann und hari das Heer).“

**) Lehn auf Grund zu leistender Heerfolge.

***) Zusatz: „Und ist Ludovicus, Hludovicus (in Handschriften) und Clodovaeus ein und dasselbe.“

kommt. Und obgleich Tacitus den Ursprung des Namens der Germanen nicht richtig erkannt hat, berichtet er doch etwas, was meine Ansicht bekräftigt, indem er bemerkt, daß es ein Name sei, der, ob metum*) gegeben oder genommen, Schrecken erregte. Das Wort bezeichnet nämlich einen Krieger; Heer, Hari bedeutet Heer, und davon kommt Hariban oder Haro-Ruf her, d. h. ein allgemeiner Befehl, sich beim Heere einzufinden, was dann zu Arrière-ban verunstaltet worden ist. Daher bezeichnet Hariman oder Ariman, German, Guerreman einen Krieger. Denn wie Heer, Hari das Heer, so bezeichnet Wehr die Waffen, wehren kämpfen, Krieg führen, und das Wort Guerre, Guerra**) kommt ohne Zweifel eben daher. Von dem feudum Arimandiae habe ich bereits gesprochen. Und nicht nur Herminonen oder Germanen bedeutet nichts anderes, sondern auch jener alte Herman, der angebliche Sohn des Mannus, hat diesen Namen allem Anschein nach deshalb erhalten, weil man ihn vorzugsweise als Krieger bezeichnen wollte.

141. Nun deutet aber nicht blos diese Stelle bei Tacitus auf jenen Gott oder Heros hin. Wir können durchaus nicht bezweifeln, daß es einen dieses Namens bei jenen Völkern gegeben habe, denn Karl der Große hat in der Nähe der Weser die sogenannte Irmin-Sul, die diesem Gotte zu Ehren errichtet war, angetroffen und zerstört. Dies in Verbindung mit der Stelle bei Tacitus bezeugt, daß jener Cultus sich nicht auf den berühmten Arminius, den Feind der Römer, sondern auf einen größern und ältern Heros bezog. Arminius trug denselben Namen, ebenso wie noch heute viele den Namen Hermann tragen, aber er war weder groß, noch glücklich, noch in ganz Germanien bekannt genug, um die Ehre eines öffentlichen

---

*) Der Furcht wegen.

**) Guerre französisch, guerra spanisch für Krieg.

Cultus zu erlangen, noch dazu bei entfernten Stämmen wie den Sachsen, die erst lange nach ihm in das Land der Cherusker kamen. Der von den Asiaten für den bösen Gott gehaltene Arminius bestätigt ebenfalls diese meine Ansicht, denn bei dergleichen Fragen bestätigen die Muthmaßungen sich gegenseitig, ohne deshalb einen logischen Cirkel zu bilden, sobald nur ihre Begründungen auf dasselbe Ziel hinauslaufen.

142. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Hermes (d. h. Mercur) der Griechen derselbe Hermin oder Ariman ist. Er kann sehr wohl der Erfinder oder Beförderer der Künste und eines etwas civilisirtern Lebens bei seiner Nation und in den Ländern gewesen sein, wo er der Herr war, während er bei seinen Feinden für den Urheber der Unordnung galt. Wer weiß, ob er nicht gar bis nach Aegypten gekommen ist wie die Scythen, die den Sesostris verfolgten und dabei in die Nähe jenes Landes gelangten. Theut, Menes und Hermes waren in Aegypten bekannt und wurden dort verehrt. Diese könnten wohl Thuisko, sein Sohn Mannus und dessen Sohn Herman, nach der Genealogie des Tacitus, sein. Menes gilt für den ältesten König der Aegypter, Theut war bei ihnen ein Name des Mercur. Wenigstens ist Theut oder Thuisko, von welchem Tacitus die Germanen abstammen läßt, und von dem die Teutonen, Tuitsche (d. h. Germanen) noch heute den Namen tragen, der nämliche wie jener Teutates, den nach Lucanus die Gallier verehrten, und den Cäsar pro Dite Patre*) oder für den Pluto genommen hat, wegen der Aehnlichkeit des lateinischen Namens desselben mit dem des Teut oder Thiet, Titan, Theodo, der früher Leute, Volk, ferner — wie das Wort Baron — einen hervorragenden Mann und endlich einen

---

*) Für den Gott Dis.

Fürsten bezeichnete. Für alle diese Bedeutungen sind Zeugnisse vorhanden, wir dürfen uns jedoch nicht dabei aufhalten. Herr Otto Sperling, der bereits durch verschiedene gelehrte Schriften bekannt ist, aber noch viele andere zur Veröffentlichung bereit hat, hat über den Teutates, den Gott der Kelten, eine besondere Abhandlung geschrieben, und einige Bemerkungen, die ich ihm über diesen Gegenstand mittheilte, sind mit seiner Antwort darauf in die Literarischen Nachrichten vom Baltischen Meere eingerückt worden. Er faßt nämlich die Stelle bei Lucanus:

Teutates, pollensque feris altaribus Hesus,
Et Taramis, Scythicae non mitior ara Dianae,*)

etwas anders auf als ich. Hesus war allem Anschein nach der Gott des Krieges, der bei den Griechen Ares, bei den alten Germanen Erich hieß, wovon noch der Name (dies Martis): Erich-Tag geblieben ist. Die Laute R und S, die ein und demselben Organe angehören, gehen leicht in einander über, z. B. Moor und Moos, Geren und Gesen, er war und er was, fer, hierro, eiron,**) Eisen, und ebenso bei den alten Römern Papisius, Valesius, Fusius für Papirius, Valerius, Furius. Was nun Taramis, oder vielleicht Taranis, betrifft, so weiß man, daß Taran bei den alten Kelten der Donner oder der Gott des Donners war, der bei den Nord-Germanen Thor hieß, woher sich bei den Engländern der Name Thursday für den Donnerstag (dies Jovis) erhalten hat. Die Stelle bei Lucanus will also besagen, daß der Altar des Taran, des Gottes der Kelten, nicht minder grausam war als der der taurischen Diana:

---

*) Teutates und, reich an grausamen Altären, Hesus
Und Taramis (und) der nicht mildere Altar der scythischen Diana.

**) Fer französisch, hierro spanisch, eiron (iron) englisch für Eisen.

Taranis aram non mitiorem ara Dianae Scythicae fuisse.*)

143. Es ist auch nicht unmöglich, daß es eine Zeit gegeben hat, zu welcher abendländische oder keltische Fürsten sich zu Herrn Griechenlands, Aegyptens und eines guten Theils von Asien machten, und daß sich dann deren Cultus in diesen Ländern erhalten hat. Wenn man bedenkt, mit welcher Schnelligkeit die Hunnen, die Saracenen und Tartaren sich eines großen Theils unseres Continents bemächtigten, wird man das weniger wunderbar finden; auch bestätigt die große Anzahl übereinstimmender Wörter in der deutschen und der keltischen Sprache diese Annahme. Callimachus scheint in einem Hymnus zu Ehren des Apollo anzudeuten, daß die Kelten, welche unter ihrem Brennus oder Oberhaupte den Tempel zu Delphi angriffen, zur Nachkommenschaft der alten Titanen und Riesen gehörten, die den Jupiter und die übrigen Götter, d. h. die Fürsten Asiens und Griechenlands bekriegten. Möglicherweise stammt Jupiter selbst von den Titanen oder Theodos, d. h. von frühern kelto-scythischen Fürsten ab. Das, was der verstorbene Abbé de la Charmoye in seinem Ursprung der Kelten zusammengestellt hat, stimmt durchaus mit dieser Ansicht überein, obgleich sich im übrigen in diesem Werke jenes gelehrten Schriftstellers Meinungen finden, die mir wenig wahrscheinlich vorkommen, besonders wenn er die Germanen nicht zu den Kelten rechnet: er hat dabei die Berichte der Alten nicht hinlänglich im Gedächtnis gehabt und die Verwandtschaft der alten gallischen mit der germanischen Sprache nicht zur Genüge erkannt. Die angeblichen Riesen aber, die den Himmel stürmen wollten, waren neue Keltenschaaren, die der Spur ihrer Vorfahren nachgingen, und Jupiter, obwohl so zu sagen ihr Verwandter, war daher genöthigt, sich ihnen entgegenzustellen,

---

*) Zusatz: „Da auf beiden Menschen geopfert wurden."

gerade wie die in Gallien angesiedelten Westgothen sich im Verein mit den Römern andern germanischen und scythischen Völkerschaften entgegenstellten, die ihnen unter Attilas Führung, der damals die scythischen, sarmatischen und germanischen Stämme von den Grenzen Persiens bis an den Rhein beherrschte, nachdrängten. Doch vielleicht hat das Vergnügen, welches man empfindet, wenn man in den Mythologien irgend welche Spuren der alten Geschichte fabelhafter Zeiten zu finden glaubt, mich zu weit geführt, und ich weiß nicht, ob ich es dabei besser getroffen haben werde als Goropius Becanus, als Schriechius, als Herr Rudbeck und der Abbé de la Charmoye.[158])

144. Kehren wir nun zu Zoroaster zurück, der uns zu Oromasdes und Arimanius, den Urhebern des Guten und des Bösen, geführt hat, und nehmen wir an, daß er die beiden als zwei ewige, entgegengesetzte Principien aufgefaßt habe, obgleich diese Annahme zweifelhaft begründet ist. Man glaubt, daß Marcion, der Schüler des Cerdon, schon vor Manes dieser Ansicht gewesen sei. Herr Bayle räumt ein, daß diese Männer ihre Anschauung nur äußerst schwach begründet haben, glaubt aber, daß sie ihren Vortheil nicht genug erkannt und ihre Hauptwaffe, die in der Schwierigkeit hinsichtlich des Ursprungs des Uebels besteht, nicht zu handhaben gewußt haben. Er meint, ein gewandter Kopf von ihrer Partei würde die Rechtgläubigen sehr in Verlegenheit gebracht haben, und wie es scheint, hat er in Ermanglung eines andern dies nach der Meinung vieler sehr überflüssige Geschäft nun selbst übernehmen wollen. „Alle Hypothesen," sagt er (Wörterbuch, Art. Marcion, S. 2039), „welche die Christen aufgestellt haben, pariren die Streiche, die man auf sie führt, nur schlecht: sie triumphiren sämmtlich, wenn sie angriffsweise verwandt werden, büßen aber ihre ganze Ueberlegenheit ein, wenn es den Angriff auszuhalten gilt." Er gesteht, daß die Dualisten, wie er sie mit Herrn Hyde nennt, d. h. die

Verfechter zweier Principien, mit Gründen a priori, die der Natur Gottes entnommen sind, bald in die Flucht geschlagen sein würden, meint aber, daß sie ihrerseits triumphiren, sobald man zu den Gründen a posteriori greift, die dem Dasein des Uebels entnommen werden.

145. In seinem Wörterbuche (Art. Manichéens, S. 2025) giebt er umfassende Einzelheiten darüber, auf die wir zur bessern Erläuterung des ganzen Gegenstandes näher eingehen müssen. „Die sichersten und klarsten Begriffe von Ordnung," sagt er, „lehren uns, daß ein Wesen, welches durch sich selbst existirt, welches nothwendig und ewig ist, auch einzig, unendlich, allmächtig und mit jeder Art von Vollkommenheit ausgestattet sein muß." Diese Begründung hätte wohl etwas ausführlicher sein können. „Man muß nun untersuchen," fährt er fort, „ob sich die Vorgänge in der Natur mit Bequemlichkeit durch die Annahme eines einzigen Princips erklären lassen." Das haben wir dargethan, indem wir zeigten, daß es Fälle giebt, wo einige Unordnung in einem Theile nothwendig ist, um die größte Ordnung im Ganzen hervorzubringen. Herr Bayle aber scheint ein wenig zu viel zu verlangen: er möchte, daß man ihm im einzelnen zeige, auf welche Weise das Uebel mit dem besten möglichen Plane für das Universum verknüpft sei. Das würde eine vollständige Erklärung der Vorgänge sein, eine solche aber unternehme ich nicht und bin auch nicht dazu verbunden, denn man ist nicht zu dem verpflichtet, was uns in unserm gegenwärtigen Zustande unmöglich ist: hier genügt die Erkenntnis, daß ein besonderes Uebel sehr wohl mit dem im allgemeinen Besten verknüpft sein kann. Diese unvollkommene Erklärung, die auch im andern Leben noch etwas zu ergründen übrig läßt, reicht zur Widerlegung der Einwürfe, aber nicht zum Erfassen der Dinge hin. [159])

146. „Die Himmel und alles übrige im Universum," fügt Herr Bayle hinzu, „predigen den Ruhm, die Macht

und die Einheit Gottes." Daraus hätte gefolgert werden müssen, daß dies, wie ich bereits oben bemerkte, daher geschieht, weil man in diesen Gegenständen etwas Vollständiges und so zu sagen in sich Abgeschlossenes erkennt. Jedes Mal, wenn wir ein solches Werk Gottes erblicken, finden wir es so vollkommen, daß wir seine Künstlichkeit und Schönheit bewundern müssen; erblickt man aber kein vollständiges Werk, betrachtet man nur Fetzen und Bruchstücke, so ist es kein Wunder, wenn daran die gute Ordnung nicht zu Tage tritt. Unser Planetensystem, für sich genommen, ist ein solches in sich abgeschlossenes und vollkommenes Werk, jede Pflanze, jedes Thier, jeder Mensch bildet eins, das bis zu einem gewissen Punkte vollkommen ist: man erkennt daran die wunderbare Kunstfertigkeit des Urhebers. Aber das Menschengeschlecht, so weit wir es kennen, ist nur ein Bruchstück, ein kleiner Theil vom Staate Gottes oder der Republik der Geister. Dieser Staat ist zu ausgedehnt für uns, und wir kennen zu wenig davon, als daß wir die wunderbare Ordnung in demselben erkennen könnten. „Der Mensch allein," sagt Herr Bayle, „dies Meisterwerk des Schöpfers unter den sichtbaren Dingen, der Mensch allein, sage ich, bietet Anlaß zu äußerst gewichtigen Einwürfen gegen die Einheit Gottes." Claudian hat dieselbe Bemerkung gemacht und sein Herz durch die bekannten Verse erleichtert:

Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem etc.*)

Aber die Harmonie, die sich in allem übrigen findet, spricht sehr dafür, daß man eine solche auch im Menschenreiche und überhaupt im Reiche der Geister finden würde, wenn uns das Ganze bekannt wäre. Man muß über die Werke Gottes ebenso verständig urtheilen wie Sokrates über die Werke des Heraklit in den Worten: „Was ich davon ver-

---

*) Oft hat der Gedanke Zweifel im Geist mir erregt u. s. w.

standen habe, gefällt mir, und ich glaube, daß auch das übrige mir gefallen würde, wenn ich es verstände." [160])

147. Hier noch ein besonderer Grund für die anscheinende Unordnung in dem, was den Menschen betrifft. Dieser Grund beruht darauf, daß Gott dem Menschen ein Abbild der Gottheit giebt, indem er ihm die Vernunft verleiht. Gott läßt den Menschen in gewisser Hinsicht in seinem kleinen Bezirke walten, ut Spartam, quam nactus est, ornet.*) Er wirkt dabei nur in verborgener Weise, denn er giebt Sein, Kraft, Leben, Vernunft, ohne sich sehen zu lassen. Hier nun hat der freie Wille seinen Spielraum, und Gott ergötzt sich gewissermaßen an diesen kleinen Göttern, die zu schaffen er für gut fand, wie wir uns an den Kindern ergötzen, die sich allerlei Beschäftigungen machen, welche wir unter der Hand befördern oder verhindern, wie es uns gefällt. Der Mensch ist also gleichsam ein kleiner Gott in seiner eigenen Welt — oder seinem Mikrokosmos, den er nach seiner Weise regiert: er bringt zuweilen Wunderwerke darin zu Stande, und oft ahmt seine Kunst die Natur nach.

Jupiter in parvo cum cerneret aethera vitro,
  Risit, et ad Superos talia dicta dedit:
Huccine mortalis progressa potentia, Divi?
  Jam meus in fragili luditur orbe labor.
Jura poli rerumque fidem legesque Deorum
  Cuncta Syracusius transtulit arte senex.
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror?
  Aemula naturae est parva reperta manus.**)

---

*) Damit er das Sparta, das er erlangt hat, schmücke.

**) Als Jupiter im kleinen Glase den Himmelsraum erblickte,
Lachte er und sprach also zu den Himmlischen:
So weit also hat es die Macht des Sterblichen schon gebracht, ihr Götter?
Schon wird mein Werk im gebrechlichen Erdkreis verlacht.
Die Satzungen des Sternengewölbes, die Wahrheit der Dinge, die Gesetze der Götter —

Aber er begeht auch große Fehler, weil er sich seinen Leidenschaften hingiebt, und weil Gott ihn seinen Sinnen überläßt. Gott bestraft ihn auch dafür, bald wie ein Vater oder Lehrer, der die Kinder beschäftigt oder züchtigt, bald wie ein gerechter Richter, der die straft, welche von ihm abfallen, und das Uebel kommt meist daher, wenn diese verständigen Wesen oder ihre kleinen Welten auf einander prallen. Der Mensch befindet sich dabei übel, je nachdem er Unrecht hat, Gott aber verwendet mit wunderbarem Geschick alle Mängel dieser kleinen Welten zum größern Schmucke seiner großen Welt. Es ist damit gerade wie mit jenen perspectivischen Erfindungen, wo gewisse schöne Zeichnungen völlig verworren erscheinen, bis man sie in die wahre Gesichtsweite rückt oder sie durch ein gewisses Glas oder einen Spiegel betrachtet. Erst indem man sie richtig stellt oder sich ihrer in angemessener Weise bedient, macht man sie zur Zierde eines Zimmers. In gleicher Weise vereinen sich die scheinbaren Unschönheiten unserer kleinen Welten in der großen zu Schönheiten und enthalten nichts, was der Einheit eines allgemeinen, unendlich vollkommenen Princips entgegenstände: im Gegentheil, sie steigern die Bewunderung für dessen Weisheit, die das Uebel zu einem Mittel für das größte Gute macht.[161])

148. Herr Bayle fährt fort, „daß der Mensch böse und unglücklich sei, daß es überall Gefängnisse und Spitäler gebe, daß die Geschichte nur eine Zusammenstellung der Berichte über die Verbrechen und das Unglück der Menschheit sei." Ich glaube, das ist übertrieben: es giebt unvergleichlich mehr Gutes als Schlimmes im menschlichen Leben, wie es unvergleichlich mehr Häuser als Gefängnisse giebt. In Bezug auf Tugend und Laster besteht ein ge-

---

Alles hat der Greis von Syrakus durch seine Kunst erklärt.
Was wundere ich mich über den unschädlichen Salmoneus mit seinem nachgeahmten Donner?
Die kleine Hand zeigte sich als Nebenbuhlerin der Natur.

wisses Gleichmaß. Schon Machiavelli hat bemerkt, daß es wenig sehr schlechte und sehr gute Menschen gebe, und daß dieser Umstand das Mißlingen vieler großer Unternehmungen zur Folge habe. Ich halte es für einen Fehler der Geschichtsschreiber, daß sie mehr das Böse als das Gute aufsuchen. Der Hauptzweck der Geschichte wie der Poesie muß der sein, durch Beispiele Weisheit und Tugend zu lehren und das Laster in einer Weise zu schildern, die Abscheu dagegen erweckt und uns dazu treibt oder dazu führt, es zu vermeiden.[162])

149. Herr Bayle gesteht, „daß man überall physisches und moralisches Gute, einige Beispiele von Tugend, einige Beispiele von Glück finde; aber eben das," sagt er, „bildet die Schwierigkeit. Denn wenn es nur Böse und Unglückliche gäbe, so brauchte man nicht zu der Hypothese von den zwei Principien seine Zuflucht zu nehmen." Mich wundert, wie dieser ausgezeichnete Mann so viel Hinneigung zu der Lehre von den zwei Principien hat zeigen können, und ich bin überrascht, daß er nicht bedacht hat, wie der Roman des menschlichen Lebens, der die allgemeine Geschichte der Menschheit bildet, mit einer Unzahl anderer im göttlichen Verstande vorgestellt bestand, und daß Gottes Wille nur deshalb sein Dasein beschlossen hat, weil gerade diese Aufeinanderfolge von Ereignissen zwecks Hervorbringung des Besten am meisten mit den übrigen Dingen harmonirte. Jene anscheinenden Mängel der ganzen Welt aber, jene Flecken an einer Sonne, von der die unsere nur ein Strahl ist, erhöhen nur ihre Schönheit, anstatt sie zu vermindern, und tragen durch Erzeugung eines größern Gutes zu derselben bei. Es sind allerdings zwei Principien vorhanden, aber diese sind beide in Gott, nämlich sein **Verstand** und sein **Wille**. Der Verstand bildet das Princip des Bösen, ohne jedoch davon befleckt zu werden, ohne böse zu sein: er stellt die Naturen vor, wie sie in den ewigen Wahrheiten sind, und schließt den Grund

in sich, aus welchem das Uebel zugelassen wird. Der Wille aber geht nur auf das Gute. Man muß noch ein drittes Princip hinzufügen: die Macht. Diese geht sogar dem Verstande und dem Willen vor, aber sie wirkt nur, wie der eine es angiebt und der andere es verlangt.[163])

150. Einige, wie z. B. Campanella, haben diese drei Vollkommenheiten Gottes die drei Primordialitäten genannt. Mehrere haben darin sogar eine geheime Beziehung zur Dreifaltigkeit zu finden geglaubt: die Macht bezieht sich danach auf den Vater, d. h. die Gottheit, die Weisheit auf das ewige Wort, das bei dem erhabensten der Evangelisten λόγος heißt, und der Wille oder die Liebe auf den heiligen Geist. Beinahe alle Ausdrücke und Vergleiche, die von der Natur der mit Verstand begabten Substanz hergenommen sind, laufen darauf hinaus.[164])

151. Mir scheint, wenn Herr Bayle das erwogen hätte, was wir vorstehend über die Principien der Dinge gesagt haben, so würde er seine eigenen Fragen beantwortet oder doch wenigstens nicht weiter gefragt haben, wie er es im nachstehenden Satze thut: „Wenn der Mensch das Werk eines einzigen, allheiligen und allmächtigen Princips ist, kann er da der Krankheit, der Kälte, der Hitze, dem Hunger, dem Durste, dem Schmerze, dem Kummer ausgesetzt sein? kann er da so viele böse Neigungen haben? kann er so viele Verbrechen begehen? Kann die höchste Heiligkeit ein unglückliches Geschöpf schaffen? wird nicht vielmehr die Allmacht in Verbindung mit einer unendlichen Güte ihr Werk mit Gütern überhäufen und alles beseitigen, was dasselbe kränken oder betrüben könnte?" Prudentius hat die nämliche Schwierigkeit in seiner Hamartigenia*) dargelegt:

Si non vult Deus esse malum, cur non vetat? inquit.
Non refert auctor fuerit, factorve malorum.

---

*) Der Ursprung der Sünde.

Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
Cum possit prohibere, sinat? quod si velit omnes
Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
Degeneret; facto nec re manus inquinet ullo?
Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,
Et patitur, fierique probat, tanquam ipse crearit.
Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
Non abolet, longoque sinit grassarier usu.*)

Wir haben jedoch bereits zur Genüge darauf geantwortet. Der Mensch selbst ist die Quelle seiner Uebel: so wie er ist, war er ja schon in der göttlichen Vorstellung. Gott hat aus unumgänglichen Gründen der Weisheit beschlossen, daß er so ins Dasein trete, wie er ist. Herr Bayle wäre vielleicht auf diesen von mir aufgestellten Ursprung des Uebels gekommen, wenn er hier die Weisheit Gottes mit seiner Macht, seiner Güte und seiner Heiligkeit verbunden hätte. Ich füge hier beiläufig noch hinzu, daß seine Heiligkeit nichts anderes ist als der höchste Grad der Güte, wie das ihr entgegengesetzte Verbrechen andererseits das schlimmste beim Bösen ist.[165])

152. Herr Bayle läßt den griechischen Philosophen Melissus, den Verfechter der Einheit des Princips — und vielleicht sogar der Einheit der Substanz — mit Zo-

---

*) Wenn Gott nicht will, daß das Uebel sei, weshalb verbietet er's nicht? so sagt man.
Ist es nicht gleich, ob er Urheber und Schöpfer des Uebels ist,
Oder ob er duldet, daß sein schönstes Werk sich dem Laster der Bosheit zuwendet,
Da er es doch hindern kann? weil, wenn der Allmächtige alle
Unsträflich machen will, nicht der heilige Wille
Entartet, noch die Hand sich mit irgend einer That besudelt?
Der Herr also hat das Uebel, das er von oben betrachtet, eingesetzt
Und duldet es und billigt seine Vollbringung, als hätte er's selbst geschaffen.
Auch hat er selbst geschaffen, was er, wenn er es hindern kann,
Nicht beseitigt, sondern durch lange Uebung erstarken läßt.

roaster streiten, dem ersten Begründer des Dualismus. Zoroaster räumt ein, daß die Hypothese des Melissus besser mit der Ordnung und den Gründen a priori übereinstimme als die seine, bestreitet aber, daß sie mit der Erfahrung und den Gründen a posteriori übereinstimme. „Ich übertreffe dich," sagt er, „in der Erklärung der Erscheinungen, was doch das Hauptkennzeichen eines guten Systems ist." Meiner Ansicht nach ist es jedoch keine gute Erklärung einer Erscheinung, wenn man ein besonderes*) Princip für dieselbe aufstellt, also für das Böse ein principium maleficum,**) für die Kälte ein primum frigidum***): es giebt gar nichts Leichteres, nichts Platteres. Es ist das beinahe ebenso, als wenn jemand behauptete, die Peripatetiker überträfen die neuern Mathematiker in der Erklärung der Vorgänge in der Sternenwelt, weil sie den Gestirnen einen besondern Verstand beilegen, der dieselben leitet, denn danach ist es leicht begreiflich, weshalb die Planeten mit solcher Genauigkeit ihre Bahn durchlaufen, während es vieler mathematischer Kenntnisse und vielen Nachdenkens bedarf, um zu begreifen, wie die Keplersche Ellipsen-Bewegung, die so gut mit den Erscheinungen harmonirt, aus der der Sonne zustrebenden Schwere der Planeten in Verbindung mit einem sie fortreißenden Wirbel oder mit ihrem eigenen Schwunge entspringen kann. Ein zu tiefern Erwägungen unfähiger Mensch wird hier sogleich den Peripatetikern beistimmen und unsere Mathematiker für Träumer halten. Ebenso wird es ein alter Anhänger des Galen mit den Kräften der Scholastiker machen: er wird eine milchsaftbereitende, eine speisebreibereitende und eine blutbereitende Kraft gelten lassen und jeder die entsprechende Verrichtung zuweisen. Damit wird er dann Wunder gethan zu haben glauben

---

*) Zusatz: „Und gleichsam ex machina herbeigeholtes."
**) Böses Princip.
***) Kältestoff.

und über das spotten, was er Chimären der Neuern nennt, die sich bemühen, die Vorgänge im thierischen Körper mechanisch zu erklären.

153. Die Erklärung des Uebels durch ein Princip, per principium maleficum,*) ist von derselben Art. Das Uebel bedarf dessen ebenso wenig wie die Kälte und die Finsternis: es giebt weder ein primum frigidum, noch ein Princip der Finsternis. Das Uebel entspringt einzig der Beraubung: das Positive kommt darin nur begleitungsweise vor wie das Wirkende bei der Kälte. Wir sehen, daß das Wasser beim Gefrieren im Stande ist, einen Flintenlauf zu zersprengen, in den es eingeschlossen ist, und doch ist die Kälte eine gewisse Beraubung der Kraft: sie entsteht einzig durch die Verminderung einer Bewegung, welche die Theilchen der Flüssigkeit von einander trennt. Sobald diese trennende Bewegung durch die Kälte im Wasser vermindert wird, drängen sich die im Wasser verborgenen Theilchen der comprimirten Luft zusammen und werden durch ihre dadurch erfolgende Vergrößerung fähiger, mittelst ihrer Federkraft nach außen zu wirken. Denn der Widerstand, welchen die Oberflächen der Lufttheilchen im Wasser finden, und der sich ihrer Ausdehnung widersetzt, ist weit geringer und folglich auch die Wirkung der Luft weit größer, wenn die Luftballen groß, als wenn sie klein sind, selbst wenn diese kleinen zusammen genommen eine ebenso große Masse ausmachen würden wie die großen. Der Widerstand, d. h. die Oberflächen, wächst nämlich wie die Quadrate, die Kraft aber, d. h. der Inhalt oder die Füllung der Luftkügelchen, wächst wie die Cuben der Durchmesser. Somit schließt die Beraubung nur zufällig Thätigkeit und Kraft in sich. Weiter oben habe ich bereits gezeigt, wie die Beraubung hinreicht, um Irrthum und Bosheit zu verursachen, und warum Gott geneigt ist,

*) Durch ein böses Princip.

dieselben zu dulden, obgleich keine Bosheit an ihm ist. Das Uebel kommt von der Beraubung, das Positive und die Thätigkeit entstehen daraus nur zufällig, wie die Kraft aus der Kälte entsteht.[166])

154. Alles was Herr Bayle auf S. 2323 seines Wörterbuchs die Paulicianer vorbringen läßt, nämlich daß der freie Wille von zwei Principien herrühren müsse, damit er sich zum Guten wie zum Bösen wenden könne, ist nicht beweisend, denn da der Wille an sich einfach ist, so müßte er vielmehr von einem neutralen Principe herrühren, wenn jene Folgerung statthaft wäre. Der freie Wille geht aber auf das Gute, und wenn er das Böse trifft, so geschieht das nur zufällig, weil das Böse unter dem Guten verborgen ist und von demselben gewissermaßen maskirt wird. Jene Worte, welche Ovid der Medea in den Mund legt:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor,*)

besagen, daß das Sittlich-Gute vom Angenehm-Guten übertroffen wird, das mehr Eindruck auf die Seelen macht, wenn diese durch die Leidenschaften in Aufregung versetzt sind.[167])

155. Uebrigens legt Herr Bayle selbst dem Melissus eine gute Antwort in den Mund, die er jedoch ein wenig später wieder bekämpft. Die betreffenden Worte auf S. 2025 lauten: „Wenn Melissus die Begriffe der Ordnung zu Rathe zieht, so wird er erwidern, daß der Mensch nicht böse war, als Gott ihn schuf: er wird behaupten, daß der Mensch von Gott eine glückliche Beschaffenheit empfing, daß er aber, da er nicht dem Lichte seines Gewissens folgte, das ihn nach der Absicht seines Schöpfers auf den Pfad der Tugend führen sollte, schlecht geworden ist und verdient hat, daß der allgütige Gott ihn die Wirkung seines Zorns

*) Ich erkenne das Beſſ're und billige es,
Folge jedoch dem Schlechtern. Ovid. Met. VII, 20. 21.

empfinden läßt. Gott ist also nicht die Ursache des moralischen Uebels, wohl aber die Ursache des physischen Uebels, d. h. der Strafe für das moralische Uebel, eine Strafe, die, anstatt dem höchst guten Principe zu widerstreiten, vielmehr der nothwendige Ausfluß des einen seiner Attribute, nämlich der Gerechtigkeit ist, die nicht weniger zu seinem Wesen gehört wie die Güte. Diese Antwort, die vernünftigste, welche Melissus geben kann, ist im Grunde schön und kernig, kann aber doch vielleicht noch durch etwas anscheinend Triftigeres und Blendenderes bekämpft werden. Zoroaster wendet nämlich ein, daß das unendlich gute Princip den Menschen nicht nur ohne thatsächliches Uebel, sondern auch ohne Neigung zum Uebel hätte schaffen müssen, daß Gott, da er die Sünde mit allen ihren Folgen voraussah, dieselbe hätte verhindern, den Menschen zum moralisch Guten bestimmen und ihm die Kraft, sich dem Bösen zuzuwenden, hätte entziehen müssen." So weit Herr Bayle. Dergleichen ist zwar leicht zu sagen, aber bei Befolgung der Regeln der Ordnung durchaus nicht ausführbar: es hätte nur durch beständige Wunder verwirklicht werden können. Unwissenheit, Irrthum und Bosheit entspringen bei den Thieren, die nicht wie wir beschaffen sind, auf natürliche Weise eins aus dem andern — sollte deshalb diese Gattung im Weltall fehlen? Ich zweifle nicht, daß dieselbe trotz ihrer Schwächen von zu großer Bedeutung für dasselbe ist, als daß Gott ihre Beseitigung hätte zugeben dürfen.[168])

156. Herr Bayle führt das im Artikel Manichäer seines Wörterbuchs Vorgebrachte im Artikel Paulicianer noch weiter aus. Nach ihm (s. Wörterbuch S. 2330, Anmerkung H) scheinen auch die Rechtgläubigen, da sie den Teufel zum Urheber der Sünde machen, zwei erste Principien anzunehmen. Herr Bekker, weiland Prediger in Amsterdam und Verfasser des Buchs Die bezauberte Welt, hat diesen Gedanken mit Vortheil benutzt, um zu zeigen,

daß man dem Teufel nicht eine Macht und ein Ansehen beilegen dürfe, die ihn Gott gleich stellen würden. Darin hat er vollkommen Recht, aber er geht in seinen Folgerungen etwas zu weit. Der Verfasser des Buches: *Ἀποκατάστασις πάντων*)* ist der Ansicht, daß es dem Ruhme Gottes Nachtheil brächte, wenn der Teufel nie besiegt und seiner Macht beraubt würde, wenn er immer im Besitze seiner Beute bliebe und ihm somit der Titel: der Unbesiegliche zukäme. Aber es ist doch nur ein trauriger Vortheil, wenn man im Besitze derer bleibt, die man verführt hat, um eine ewige Strafe mit ihnen zu erleiden. Und was die Ursache des Uebels betrifft, so ist der Teufel allerdings der Urheber der Sünde, der Urquell derselben aber liegt tiefer, nämlich in der ursprünglichen Unvollkommenheit der Geschöpfe: diese macht dieselben fähig, zu sündigen, und im Laufe der Dinge treten Umstände ein, welche zur Folge haben, daß jene Fähigkeit sich bethätigt.

157. Die Teufel waren vor ihrem Falle Engel wie die andern, und man glaubt, daß ihr Führer einer der vornehmsten war: die Schrift läßt sich jedoch nicht in hinlänglicher Weise darüber aus. Die Stelle in der Offenbarung Johannis, welche vom Kampfe mit dem Drachen wie von einer Vision spricht, läßt viele Zweifel übrig und macht eine Sache, von der die übrigen heiligen Autoren beinahe gar nicht sprechen, nicht hinlänglich klar. Es ist hier nicht der Ort, näher auf diesen Punkt einzugehen, man muß hier aber immerhin einräumen, daß die gewöhnliche Meinung am besten mit dem heiligen Texte übereinstimmt. Herr Bayle prüft einige Aeußerungen des heiligen Basilius, des Lactantius und anderer über den Ursprung des Uebels, da dieselben aber nur vom physischen Uebel handeln, so schiebe ich die Besprechung derselben hinaus und fahre zunächst in der Prüfung der Schwierigkeiten

---

*) Die Wiederaufrichtung Aller.

hinsichtlich der moralischen Ursache des Uebels fort, die sich an verschiedenen Stellen der Werke unseres gewandten Autors dargelegt finden.

158. Herr Bayle bekämpft die bloße Zulassung des Uebels: er möchte, man räumte ein, daß Gott dasselbe will. Er citirt die folgenden Worte Calvins (Ueber die Genesis, Kap. 3): „Manche nehmen Anstoß daran, wenn man sagt, daß Gott es gewollt habe. Aber ich bitte euch, was ist das Gestatten dessen, der das Recht zum Verbieten oder vielmehr die Sache völlig in der Gewalt hat, anderes als ein Wollen?" Herr Bayle erklärt diese Worte Calvins und die vorhergehenden so, als ob Calvin damit einräume, daß Gott den Fall Adams gewollt habe, zwar nicht in sofern derselbe ein Verbrechen war, aber in irgend einem andern, uns unbekannten Sinne. Er führt die etwas weniger strengen Casuisten an, welche behaupten, daß ein Sohn den Tod seines Vaters wünschen dürfe, in sofern derselbe ein Gut für dessen Erben ist (s. Antwort auf die Fragen ꝛc., Kap. 147, S. 850). Mir dagegen scheint, Calvin sagt nur, Gott habe aus einer gewissen, uns unbekannten Ursache den Fall des Menschen gewollt. Im Grunde genommen sind diese Unterscheidungen, wenn es sich um einen entscheidenden Willen, d. h. um einen Beschluß handelt, ohne Werth: wenn man die Handlung wirklich will, so will man sie auch mit allen ihren Eigenschaften. Ist sie aber ein Verbrechen, so kann Gott nur die Zulassung wollen: das Verbrechen ist weder Zweck, noch Mittel, es ist nur eine Bedingung sine qua non und deshalb nicht Gegenstand eines unmittelbaren Willens, wie ich bereits oben gezeigt habe. Gott kann es nicht verhindern, ohne dem entgegen zu handeln, was er sich selbst schuldig ist, ohne etwas zu thun, was noch schlimmer sein würde als das Verbrechen des Menschen, ohne die Regel des Besten zu verletzen, was die Göttlichkeit zerstören würde, wie ich bereits bemerkte. Gott ist also durch eine

moralische Nothwendigkeit, die in ihm selbst liegt, verpflichtet, das moralische Uebel bei den Geschöpfen zuzulassen. Es ist genau der Fall, wie wo der Wille eines Weisen nur zulassender Natur ist; ich habe es bereits ausgesprochen: er ist genöthigt, das Verbrechen eines andern zuzulassen, wenn er es nicht verhindern kann, ohne gegen das zu verstoßen, was er sich selbst schuldig ist.

159. Aber von all den unendlichen Combinationen, sagt Herr Bayle auf S. 853, „hat es Gott gefallen, eine zu wählen, nach der Adam sündigen mußte, und diese hat er im Vorzuge vor allen andern durch seinen Beschluß zukünftig gemacht." Sehr gut, das meine ich eben, vorausgesetzt, daß man es von den Combinationen versteht, die das ganze Universum bilden. „Daher," fügt Herr Bayle hinzu, „wird man es nie begreiflich machen, daß Gott die Sünde Adams und Evas nicht gewollt habe, denn er hat ja alle die Combinationen verworfen, in denen sie nicht gesündigt haben würden." Aber nach dem, was wir eben gesagt haben, ist das im allgemeinen sehr leicht zu begreifen. Jene Combination, welche das ganze Weltall ausmacht, ist die beste, Gott konnte also, ohne einen Unterlassungs-Fehler zu begehen, nicht umhin, sie zu wählen, und ehe er einen solchen Fehler begeht, was für ihn unbedingt unpassend ist, gestattet er lieber das Vergehen oder die Sünde des Menschen, die in dieser Combination enthalten ist.[169])

160. Herr Jaquelot und andere tüchtige Männer sind gleicher Ansicht mit mir. So sagt z. B. der erstere auf S. 186 seiner Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft: „Diejenigen, welche sich durch diese Schwierigkeiten beirren lassen, scheinen einen zu beschränkten Gesichtspunkt zu haben und alle Absichten Gottes auf ihre eigenen Interessen einschränken zu wollen. Als Gott die Welt schuf, hatte er nur sich selbst und seinen Ruhm im Auge, so daß wir, wenn wir von allen Ge-

schöpfen von allen ihren verschiedenen Verbindungen und ihren verschiedenen Beziehungen Kenntnis hätten, ohne Mühe begreifen würden, daß das Weltall vollkommen der unendlichen Weisheit des Allmächtigen entspricht.“ Und an einer andern Stelle (S. 232) sagt er: „Nimmt man als unmöglich an, daß Gott die schlechte Anwendung der Willensfreiheit verhindern konnte, ohne diese Freiheit zu vernichten, so wird man einräumen, daß, da seine Weisheit und sein Ruhm ihn zur Bildung freier Geschöpfe bestimmten, dieser mächtige Grund alle die schlimmen Folgen überwiegen mußte, welche diese Freiheit haben konnte.“ Ich habe versucht, dies noch eingehender durch den Grund des Besten und die moralische Nothwendigkeit darzulegen, die Gott zu dieser Wahl zwingt trotz der damit verknüpften Sünde einiger Geschöpfe. Ich glaube nun die Schwierigkeit bis auf die Wurzel ausgerottet zu haben, bin aber gern bereit, um mehr Licht über den Gegenstand zu verbreiten, mein Lösungs-Princip auf die einzelnen von Herrn Bayle vorgebrachten Schwierigkeiten anzuwenden.[170])

161. Eine derselben ist mit folgenden Worten aufgestellt (s. Antwort ꝛc., Kap. 148, S. 856): „Würde es Güte von Seiten eines Fürsten sein, wenn derselbe

1. hundert Boten soviel Geld gäbe, wie zu einer Reise von zweihundert Stunden nöthig ist;

2. allen denen, welche die Reise vollenden würden, ohne etwas zu borgen, eine Belohnung zusagte, dagegen denen mit Gefängnis drohte, deren Geld nicht ausreichen sollte;

3. gerade hundert Personen auswählte, von denen, wie er mit Bestimmtheit weiß, nur zwei die Belohnung verdienen würden, da die andern achtundneunzig unterwegs auf eigene Veranstaltnng des Fürsten einen Spieler oder sonst etwas treffen würden, was sie in Kosten stürzt; und wenn er dann

4. jene achtundneunzig Boten sogleich nach ihrer Rückkehr wirklich ins Gefängnis setzen ließe?

Wäre es da nicht völlig klar, daß er keine guten Absichten hinsichtlich derselben hegte, sondern ihnen vielmehr statt der zugesagten Belohnung das Gefängnis bestimmt hatte? Sie würden es verdienen — mag sein! Aber würde der, der gewollt hat, daß sie es verdienten, der sie auf den Weg führte, auf welchem sie es unfehlbar verdienen mußten, würde der wohl würdig sein, gütig genannt zu werden, weil er die beiden andern belohnt haben würde?" Aus diesem Grunde würde derselbe den Titel eines Gütigen sicherlich nicht verdienen, aber es können andere Umstände dabei in Betracht kommen, die im Stande wären, ihn des Lobes würdig zu machen: nämlich wenn er sich dieses Kunstgriffs bedient hätte, um diese Personen kennen zu lernen und eine Auswahl unter denselben zu treffen, wie z. B. Gideon sich einiger außergewöhnlicher Mittel bediente, um die tapfersten und wenigst empfindlichen aus seinem Heere auszuwählen. Und wenn auch der Fürst bereits das Naturell aller jener Boten kennen sollte, könnte er sie da nicht doch dieser Probe unterwerfen, damit auch die andern sie kennen lernen? Und obgleich diese Gründe nicht auf Gott anwendbar sind, so machen sie doch begreiflich, daß eine Handlung wie die jenes Fürsten widersinnig erscheinen kann, sobald man sie von den Umständen trennt, die die Ursache derselben erkennen lassen. Mit um so größerem Rechte darf man annehmen, daß Gott richtig gehandelt hat, und daß wir das einsehen würden, wenn wir eine Kenntnis von allem besäßen, was er gethan hat.[171])

162. Herr Descartes hat sich in einem Briefe an I. H. die Prinzessin Elisabeth (s. Briefe, Bd. I, Brf. 10) eines andern Vergleichs bedient, um die menschliche Freiheit mit der göttlichen Allmacht in Uebereinstimmung zu bringen. „Er nimmt an, daß ein Monarch, der die Duelle

verboten hat und mit Bestimmtheit weiß, daß zwei Edel- .eute sich schlagen werden, sobald sie einander begegnen, Maßregeln trifft, die unfehlbar eine Begegnung zwischen jenen beiden Edelleuten herbeiführen müssen. Diese begegnen sich nun wirklich und schlagen sich: ihr Ungehorsam gegen das Gesetz ist eine Folge ihres freien Willens, und sie sind somit strafbar. Was nun aber," fügt er hinzu, „ein König in Bezug auf einzelne freie Handlungen seiner Unterthanen thun kann, thut Gott mit seinem Vorherwissen und seiner unendlichen Macht unfehlbar bezüglich aller Handlungen der Menschen. Bevor er uns in diese Welt sandte, wußte er genau, welches die Neigungen unseres Willens sein würden: er selbst hat sie in uns hineingelegt und auch alle Dinge außer uns geordnet, um zu bewirken, daß die und die Gegenstände sich zu der und der Zeit unsern Sinnen darböten; er hat dabei gewußt, daß unser freier Wille uns zu diesem oder jenem bestimmen würde, und hat das auch so gewollt, hat uns aber deshalb nicht etwa dazu zwingen wollen. Und wie man bei jenem Könige zwei verschiedene Grade des Willens unterscheiden kann, nämlich einen, wonach er das Duell jener beiden Edelleute wollte, da er ihr Zusammentreffen bewirkte, und einen andern, wonach er es nicht wollte, da er die Duelle verboten hatte, so unterscheiden auch die Theologen bei Gott einen unbedingten und unabhängigen Willen, wonach er will, daß alle Dinge so geschehen, wie sie geschehen, und einen relativen Willen, der sich auf das Verdienst oder Unverdienst des Menschen bezieht, wonach er will, daß man seinen Gesetzen gehorche." (S. Descartes, 10. Brf. des I. Bd., S. 51, 52; vgl. damit, was Herr Arnauld, Bd. II. S. 288 ff. seiner Betrachtungen über das System Malebranches, von Thomas von Aquino bezüglich des vorhergehenden und des nachfolgenden Willens Gottes berichtet.)

163. Herr Bayle erwidert darauf folgendes (s. Ant-

wort 2c., Kap. 154, S. 943): „Mich däucht, der große Philosoph ist hier in einem großen Irrthume befangen. Bei jenem Monarchen würde kein Grad des Willens, weder ein großer noch ein kleiner, vorhanden sein, der dahin ginge, daß jene Edelleute dem Gesetze gehorchten und sich nicht schlügen; er wollte vollständig und ausschließlich, daß sie sich schlügen. Das würde die beiden allerdings nicht schuldlos machen, da sie nur ihrer Leidenschaft Folge gaben und nicht wußten, daß sie damit dem Willen ihres Fürsten gemäß handelten, dieser aber würde die wirkliche moralische Ursache ihres Zweikampfs sein und könnte denselben durchaus nicht vollständiger wünschen, selbst wenn er ihnen die Lust dazu einflößte oder den Befehl dazu gäbe. Man stelle sich zwei Fürsten vor, von denen jeder wünscht, daß sein ältester Sohn sich vergifte. Der eine wendet Gewalt an, der andere begnügt sich, dem Sohne im geheimen einen Kummer zu bereiten, der, wie er weiß, hinreicht, um denselben zur Selbstvergiftung zu veranlassen. Wird man etwa zweifeln, daß der Wille des letztern weniger vollständig sei als der Wille des erstern? Herr Descartes setzt also einen falschen Sachverhalt voraus und löst die Schwierigkeit nicht."

164. Man muß einräumen, daß Herr Descartes von dem Willen Gottes in Hinsicht auf das Uebel etwas derb spricht, denn er sagt nicht nur, daß Gott gewußt habe, daß unser freier Wille uns zu diesem oder jenem bestimmen werde, sondern auch, daß er es so gewollt hat, obgleich er demselben deshalb durchaus keinen Zwang habe anthun wollen. Nicht weniger scharfe Ausdrücke gebraucht er im 8. Briefe des nämlichen Bandes, wo er sagt, daß im Geiste des Menschen kein Gedanke entstehe, von dem Gott nicht wolle und von Ewigkeit her gewollt habe, daß er darin entstehe. Selbst Calvin hat sich niemals härter ausgedrückt, und alle diese Ausdrücke können nur entschuldigt werden, wenn man sie auf einen zulassenden Willen

bezieht. Herrn Descartes' Lösung kommt auf die Unterscheidung zwischen dem Willen des Anzeichens und dem Willen des Beliebens (inter voluntatem signi et beneplaciti) zurück, die die Neuern den Ausdrücken nach den Scholastikern entlehnt, der sie jedoch einen Sinn untergelegt haben, welcher den Alten nicht geläufig war. Allerdings kann Gott etwas befehlen, ohne die Ausführung zu wollen, wie z. B. als er dem Abraham befahl, seinen Sohn zu opfern: er wollte den Gehorsam, aber nicht die That. Wenn Gott jedoch die tugendhafte Handlung befiehlt und die Sünde verbietet, so will er wirklich, was er befiehlt, aber nur vermöge eines vorhergehenden Willens, wie ich wiederholentlich auseinandergesetzt habe.

165. Der Vergleich des Herrn Descartes ist also nicht zureichend, er kann es jedoch werden. Man müßte nur den Sachverhalt ein wenig anders annehmen, indem man einen Grund ersänne, der den Fürsten nöthigte, die Begegnung der beiden Feinde zu bewirken oder zu gestatten. Beide müßten sich z. B. beim Heere oder in sonst einer unerläßlichen Amtsthätigkeit befinden, was der Fürst nicht hindern könnte, ohne seinen Staat zu gefährden, wie wenn z. B. die Abwesenheit des einen oder des andern im Stande wäre, eine Menge Leute von seiner Partei der Armee zu entführen, oder wenn sie die Soldaten unwillig machte und große Verwirrung verursachen würde. In diesem Falle also kann man behaupten, daß der Fürst das Duell nicht wolle: er weiß darum, läßt es aber dennoch zu, denn er will lieber die Sünde eines andern gestatten, als selbst eine solche begehen. Mit dieser Verbesserung ist das Beispiel brauchbar, nur muß man immer den Unterschied zwischen Gott und dem Fürsten festhalten. Der Fürst wird durch seine Ohnmacht zu dieser Duldung genöthigt: ein mächtigerer Monarch würde alle diese Rücksichten nicht zu nehmen brauchen. Gott aber, der alles thun kann, was möglich ist, läßt die Sünde nur zu, weil es jedem,

wer es auch sei, unbedingt unmöglich ist, es besser zu machen. Der Fürst handelt vielleicht mit Kummer und Bedauern. Dies Bedauern entspringt dem Gefühle seiner Ohnmacht, und eben darin besteht sein Kummer. Gott ist solcher Empfindungen unfähig und findet auch keinen Grund dazu: er ist sich seiner eigenen Vollkommenheit in unendlichem Maße bewußt, und man darf sogar behaupten, daß die Vollkommenheit an den einzelnen Geschöpfen sich in Bezug auf das Ganze für ihn in Vollkommenheit verwandelt und ein Zuwachs an Ruhm für den Schöpfer ist. Was kann man mehr wollen, wenn man eine unermeßliche Weisheit besitzt und ebenso mächtig als weise ist, wenn man alles kann und das Beste hat?[172])

166. Nachdem man dies begriffen hat, ist man, wie mich dünkt, genugsam gegen die stärksten und lebhaftesten Einwürfe gewappnet. Wir haben dieselben keineswegs vermäntelt: einige giebt es jedoch, die wir nur berühren werden, weil sie allzu abscheulich sind. Die Remonstranten und Herr Bayle (Antwort u. s. w., 3. Thl., Kap. 152, Ende, S. 919) führen St. Augustinus an, welcher sagt, crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miseraris*); in gleichem Sinne citirt man Senec. de Benef. lib. VI, c. 36, 37.**) Ich räume ein, daß man dies mit einigem Rechte denen entgegenhalten könnte, welche meinen, daß Gott die Sünde aus keiner andern Ursache zugelassen habe, als zu dem Zwecke, einige Veranlassung zur Ausübung seiner strafenden Gerechtigkeit gegen die Mehrzahl der Menschen und seiner Barmherzigkeit gegen eine kleine Anzahl Auserwählter zu haben. Man muß jedoch annehmen, daß Gott für die Zulassung der Sünde Gründe gehabt hat, die seiner würdiger und in Bezug auf den Menschen tieferer Art sind. Man hat das

*) Es sei eine grausame Barmherzigkeit, wenn man wolle, daß jemand elend sei, um sich seiner erbarmen zu können.

**) Seneca über die Wohlthätigkeit, Buch 6, Kap. 36, 37.

Verfahren Gottes auch mit dem eines Caligula zu vergleichen gewagt, der seine Edicte mit so kleinen Buchstaben schreiben und so hoch anschlagen ließ, daß man sie nicht lesen konnte; ferner mit dem einer Mutter, die die Ehre ihrer Tochter hintansetzt, um ihre eigennützigen Zwecke zu erreichen; mit dem der Königin Catherine von Medicis, die die Mitschuldige der Liebesabenteuer ihrer Ehrenfräulein gewesen sein soll, um die Intriguen der Großen zu erfahren, und sogar mit der Handlungsweise des Tiberius, der es durch einen ausnahmsweisen Dienst des Henkers dahin brachte, daß das Gesetz, welches die Hinrichtung einer Jungfrau verbot, auf die Tochter Sejans keine Anwendung fand. Dieser letzte Vergleich ist von Peter Bertius aufgestellt worden, der damals Arminianer war, später aber zur römischen Kirche übertrat. Man hat auch eine empörende Parallele zwischen Gott und Tiberius gezogen, die in größter Ausführlichkeit von Herrn Andre Caroli in seinen Memorabilia Ecclesiastica*) des vorigen Jahrhunderts mitgetheilt worden ist, wie Herr Bayle bemerkt. Bertius gebrauchte dieselbe gegen die Gomaristen. Meines Erachtens sind dergleichen Beweismittel nur gegen die am Platze, welche behaupten, daß die Gerechtigkeit in Bezug auf Gott eine Sache der Willkür sei, oder daß Gott eine despotische Gewalt besitze, die bis zur Verdammung der Unschuldigen gehen könne, oder endlich, daß nicht das Gute die Triebfeder seiner Handlungen sei.[173])

167. Um die nämliche Zeit erschien eine sinnreiche Satire gegen die Gomaristen mit dem Titel: Fur praedestinatus, De gepredestineerde Dief,**) in welcher man einen zum Galgen verurtheilten Dieb reden läßt, der alles Schlechte, was er gethan hat, Gott zur Last legt, sich trotz seiner Uebelthaten für zum Heile vorherbestimmt hält, sich

*) Geistliche Denkwürdigkeiten.
**) Der prädestinirte Dieb.

einbildet, daß dieser Glaube zu seiner Errettung hinreiche, und durch Gründe ad hominem*) einen contraremonstrantischen Geistlichen widerlegt, der ihn zum Tode vorbereiten soll. Dieser Dieb wird jedoch schließlich von einem alten, seiner arminianistischen Ansichten wegen abgesetzten Pfarrer bekehrt, den der Gefangenwärter aus Mitleid mit dem Dieb und der Schwäche des Geistlichen zu ihm ins Gefängnis geführt hatte. Es ist eine Antwort auf diese Satire erschienen, aber dergleichen Antworten gefallen nie so sehr wie die Satiren selbst. Herr Bayle sagt (Antwort ꝛc., 3. Thl., Kap. 154, S. 938), das Buch sei in England zur Zeit Cromwells gedruckt worden, scheint also nicht gewußt zu haben, daß dies nur eine Uebersetzung des weit ältern flamändischen Originals war. Er fügt hinzu, daß Dr. Georg Kendal unter dem Titel: Fur pro tribunali**) 1657 zu Oxford eine Widerlegung herausgab, und daß der Dialog darin abgedruckt ist. Dieser Dialog nimmt der Wahrheit entgegen an, daß die Contraremonstranten Gott zur Ursache des Uebels machen und eine Art mohammedanischer Vorherbestimmung lehren, wonach es gleichgiltig sei, ob man gut oder böse handelt, und wonach der Glaube, daß man vorherbestimmt sei, hinreicht, um es zu sein. Sie hüten sich, so weit zu gehen, doch giebt es unter ihnen allerdings einige Supralapsarier und andere, die sich über die göttliche Gerechtigkeit und über die Principien der menschlichen Frömmigkeit und Moral nur schwer richtig ausdrücken können, weil sie eine despotische Willkür bei Gott annehmen und verlangen, der Mensch solle ohne Grund von der unbedingten Gewißheit seiner Erwählung überzeugt sein, was zu gefährlichen Schlüssen führt. Alle diejenigen aber, welche anerkennen, daß Gott den besten Plan verwirklicht, den er unter allen möglichen Vorstel-

*) Gemeinverständlicher Art.
**) Der Dieb vor Gericht.

lungen vom Universum ausgewählt hat, daß in diesem Plane sich der Mensch findet, wie er in Folge der ursprünglichen Unvollkommenheit der Geschöpfe geneigt ist, seine Willensfreiheit zu mißbrauchen und sich ins Elend zu stürzen, und daß Gott die Sünde und das Elend verhindert, so weit die Vollkommenheit des Universums, die ein Ausfluß der seinen ist, dies zuläßt — diese, sage ich, beweisen mit größerer Klarheit, daß die Absicht Gottes die richtigste und heiligste von der Welt ist, daß das Geschöpf allein schuldig, seine Beschränktheit oder ursprüngliche Unvollkommenheit die Quelle seiner Bosheit und sein böser Wille die alleinige Ursache seines Elends ist, daß man nicht zum Heil bestimmt sein kann, ohne zugleich zur Heiligkeit der Kinder Gottes bestimmt zu sein, und daß jede Hoffnung, erwählt zu werden, nur auf dem guten Willen beruhen kann, den man durch die Gnade Gottes in sich fühlt.[174])

168. Man stellt unserer Darlegung der moralischen Ursache des moralischen Uebels auch metaphysische Betrachtungen entgegen, diese bringen uns aber weniger in Verlegenheit, weil wir nun die den moralischen Gründen entlehnten Einwürfe, die weit mehr ins Auge fielen, beseitigt haben. Jene metaphysischen Betrachtungen betreffen die Natur des Möglichen und des Nothwendigen und richten sich gegen die Grundlage, die wir unsern Ausführungen gegeben haben, daß nämlich Gott die beste von allen möglichen Welten erwählt habe. Es hat Philosophen gegeben, welche die Behauptung aufstellten, daß nur das möglich sei, was wirklich geschieht. Es sind dies die nämlichen, welche glaubten, oder besser: zu glauben vermochten, daß alles unbedingt nothwendig sei. Einige waren dieser Meinung, weil sie bei der Ursache des Daseins der Dinge eine vernunftlose und blinde Nothwendigkeit annahmen, und diese haben wir am meisten zu bekämpfen. Es giebt aber auch andere, die sich nur des-

halb irren, weil sie die Worte falsch gebrauchen. Sie verwechseln nämlich die moralische Nothwendigkeit mit der physischen Nothwendigkeit: sie meinen, wenn Gott nicht umhin könne, das Beste zu thun, so raube ihm das die Freiheit und lege den Dingen jene Nothwendigkeit bei, welche die Philosophen und Theologen zu umgehen suchen. Der Streit mit diesen Autoren ist nur ein Wortstreit, vorausgesetzt, daß dieselben wirklich einräumen, daß Gott das Beste wählt und verwirklicht. Es giebt jedoch noch andere, welche weiter gehen: diese meinen, Gott hätte es besser machen können, und diese Ansicht muß widerlegt werden, denn obgleich die Güte und Weisheit Gottes durch dieselbe nicht völlig aufgehoben wird wie durch die Annahme der blinden Nothwendigkeit, so werden diese Eigenschaften doch dadurch beschränkt und damit die höchste Vollkommenheit Gottes angetastet.

169. Die Frage von der Möglichkeit der nicht geschehenden Dinge ist schon von den Alten erörtert worden. Epikur scheint, um die Freiheit aufrecht zu erhalten und einer unbedingten Nothwendigkeit auszuweichen, nach Aristoteles behauptet zu haben, die zukünftigen Zufälligkeiten wären keiner bestimmten Wahrheit fähig. Denn wenn es gestern wahr war, daß ich heute schreiben würde, so konnte das nicht ausbleiben und war somit schon nothwendig, und aus demselben Grunde war es schon von Ewigkeit her nothwendig. Demnach ist alles, was geschieht, nothwendig, und es ist unmöglich, daß es sich anders ereignen könnte. Da das aber nicht der Fall ist, so muß man nach seiner Meinung schließen, daß die zukünftigen Zufälligkeiten keine bestimmte Wahrheit haben. Um diese Ansicht zu begründen, ließ Epikur sich verleiten, das erste und bedeutendste Princip aller Vernunftwahrheiten zu bestreiten: er läugnete, daß jede Aussage wahr oder falsch ist. Denn man trieb ihn auf folgende Weise in die Enge: „Du läugnest, daß es gestern wahr war, daß ich heute

schreiben würde — also war es falsch." Da nun der gute Mann diesen Schluß nicht gelten lassen konnte, so war er zu der Behauptung genöthigt, es sei weder wahr noch falsch gewesen. Danach bedurfte es keiner weitern Widerlegung mehr, und Chrysippus hätte sich die Mühe ersparen können, die Giltigkeit des großen Satzes des Widerspruchs von neuem zu bekräftigen wie er nach dem Berichte Ciceros im Buche über das Fatum that; es heißt dort nämlich: „Contendit omnes nervos Chrysippus, ut persuadeat omne ἀξίωμα aut verum esse, aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecunque fiant; si enim alterum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat; sic Chrysippus mituit, ne non, si non obtinuerit omne, quod enuncietur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum."*) Herr Bayle bemerkt dazu (Wörterbuch, Art. Epicure, Anm. U, S. 1141), „daß keiner von jenen beiden Philosophen" [Epikur und Chrysipp] „begriffen habe, daß die Wahrheit des Satzes: Jede Behauptung ist wahr oder falsch, unabhängig ist von dem, was man Fatum nennt: daher konnte dieser Satz nicht zum Beweise für das Dasein des Fatums dienen, wie Chrysipp behauptete und Epikur fürchtete. Chrysipp hätte, ohne sich zu schaden, nicht zugeben können, daß es Behauptungen gäbe, die weder wahr noch falsch seien, aber

*) Chrysippus bietet alle Kräfte auf, um zu zeigen, daß jeder Ausspruch entweder wahr oder falsch ist. Schon Epikur fürchtet, wenn er dies einräume, müsse er auch einräumen, daß alles, was geschieht, nach Schicksalsschluß geschehe: wenn nämlich eins von beiden von Ewigkeit her wahr sei, so sei es auch gewiß, und wenn gewiß, auch nothwendig, und so, meint er, werde die Nothwendigkeit und das Schicksal bestätigt. Demgemäß fürchtet auch Chrysipp, wenn er nicht festhalte, daß jede Aussage entweder wahr oder falsch sei, so könnten auch nicht alle zukünftigen Dinge aus ewigen Ursachen nach Schicksalsschluß geschehen.

er gewann auch nichts, wenn er das Gegentheil begründete, denn mag es nun freie Ursachen geben oder nicht geben, so bleibt es doch immer wahr, daß der Satz: Der Großmogul wird morgen auf die Jagd gehen, wahr oder falsch ist. Mit Recht hat man den Ausspruch des Tiresias: ‚Alles, was ich sagen werde, wird geschehen oder nicht geschehen, denn der große Apoll theilt mir die Gabe der Wassagung mit,‘ für lächerlich erachtet. Selbst wenn es, was unmöglich ist, keinen Gott gäbe, so stände trotzdem fest, daß alles, was der größte Narr von der Welt vorhersagen würde, entweder eintreten oder nicht eintreten würde. Dies hat weder Chrysipp noch Epikur beachtet.“ Cicero (De natura Deorum lib. I.*) hat, wie Herr Bayle am Ende der nämlichen Seite bemerkt, sehr richtig von den Ausflüchten der Epikuräer gesagt, daß es weniger schmählich sei, wenn man eingesteht, daß man seinem Gegner nicht antworten könne, als wenn man zu solchen Antworten seine Zuflucht nimmt. Wir werden jedoch sehen, daß Herr Bayle selbst das Gewisse mit dem Nothwendigen verwechselt hat, wenn er behauptet, daß die Erwählung des Besten die Dinge zu nothwendigen mache.**)[175])

170. Wir kommen nun zur Möglichkeit der geschehenden Dinge und geben hier Herrn Bayles eigene Worte wieder, obgleich er hier ein wenig weitschweifig ist. Er sagt darüber in seinem Wörterbuche (Art. Chrysippe, Anm. S, S. 929): „Der berühmte Streit über die möglichen und die unmöglichen Dinge verdankte sein Entstehen der Lehre der Stoiker über das Schicksal. Es handelte sich darum, ob es unter den Dingen, die nie gewesen sind

---

*) Ueber die Natur der Götter, 1. Buch.

**) Zusatz: „(Damit Homer nicht für einen unsinnigen Schwätzer angesehen werde, muß Tiresias so verstanden werden: Was ich sage, wird geschehen oder nicht geschehen — nämlich wie ich es sage.)“

und niemals sein werden, mögliche giebt, oder ob alles, was nicht ist, was nie gewesen ist und niemals sein wird, unmöglich ist. Ein berühmter Dialektiker der megarischen Schule, namens Diodoros, verneinte die erste von diesen beiden Fragen und bejahte die andre, Chrysipp aber bekämpfte ihn mit aller Macht. Hier zwei Stellen aus Cicero (Epp. ad fam. lib. IX, ep. 4): *Περὶ δυνατῶν* me scito *κατὰ Διόδωρον κρίνειν*. Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire. Sin autem non es, *τῶν ἀδυνάτων* est te venire. Nunc vide, utra te *κρίσις* magis delectet, *Χρυσιππεία* ne, an haec, quam noster Diodorus — ein Stoiker, der lange bei Cicero gewohnt hatte — non concoquebat.*) Diese Stelle ist einem Briefe entnommen, den Cicero an Varro schrieb. Ausführlicher setzt er den ganzen Stand der Frage in dem kleinen Buche über das Fatum auseinander. Ich führe daraus einige Stellen an: Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente Dialectico magna luctatio est, deseras . . . . . omne quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis Oraculo editum esset

---

*) In Bezug auf die möglichen Dinge, mußt du wissen, stimme ich dem Diodor bei. Wisse daher, wenn du kommen willst, so ist es nothwendig, daß du kommst. Wofern du aber nicht kommen willst, ist es unmöglich, daß du kommst. Siehe nun zu, welche Ansicht dir mehr zusagt, die des Chrysippus oder jene, welche unser Diodorus nicht verdauen konnte. (Cicero, Briefe an Vertraute, 9. Buch, Brf. 4.)

. . . . . Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit: qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit: et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse: nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quae futura sunt, quam ea quae facta sunt: sed in factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri: ut in eo qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo: at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum ne in futuro quidem ulla fieri possit.*) Cicero giebt hier hinlänglich zu verstehen, daß Chrysippus bei diesem Streite oft in Verlegen-

*) Gieb Acht, Chrysippus, daß du die Sache, worüber du mit dem gewandten Dialektiker Diodor in heftigem Streite liegst, nicht fallen läßt . . . . . Alles, von dem man behauptet, daß es in der Zukunft falsch sei, kann nicht geschehen. Das giebst du aber durchaus nicht zu, Chrysippus, und streitest gerade darüber mit dem Diodor am heftigsten. Der behauptet nämlich, nur das könne geschehen, was wahr ist oder wahr werden wird: was aber sein wird, das, meint er, müsse nothwendig geschehen, und was nicht sein wird, das könne überhaupt nicht geschehen. Du dagegen behauptest, auch was nicht sein wird, könne geschehen: so könne diese Gemme z. B. zerbrochen werden, wenn es auch nie geschehen werde, und es sei durchaus nicht nothwendig gewesen, daß Cypselus in Korinth regierte, wenngleich das tausend Jahre vorher durch das Orakel des Apollo verkündet worden . . . . . Diodors Meinung geht dahin, daß nur das geschehen könne, was entweder bereits ist oder was sein wird, welcher Satz mit dem Hauptpunkte des Streites in Verbindung steht: daß nichts geschieht, was nicht nothwendig war, daß das, was geschehen könne, entweder schon sei oder aber sein werde, und daß das Zukünftige ebenso wenig aus Wahrem in Falsches verwandelt werden könne wie das Vergangene, wobei freilich bei dem Vergangenen die Unveränderlichkeit augenfällig sei, während sie bei manchem Zukünftigen, weil sie nicht wahrnehmbar ist, nicht vorhanden zu sein scheint. Bei dem z. B., welcher an einer tödtlichen Krankheit leidet, ist es wahr, daß er an dieser Krankheit sterben wird: wird nun aber das nämliche mit Wahrheit bei jemand behauptet, bei welchem die Krankheit nicht mit solcher Gewalt auftritt, so wird es um nichts weniger (wahr) sein. Deshalb kann auch beim Zukünftigen eine Verwandelung aus Wahrem in Falsches nicht geschehen. (Cicero, Ueber das Fatum, Kapitel 6 ff.).

heit war, und das darf niemand Wunder nehmen, denn die von ihm verfochtene Ansicht stand mit seiner Lehre vom Schicksal in keiner Verbindung, und wenn er folgerichtig zu schließen gewagt hätte, würde er bereitwillig die ganze Hypothese des Diodor angenommen haben. Man hat oben gesehen, daß die Freiheit, welche er der Seele beilegte, und die Vergleichung derselben mit einem Cylinder kein Hindernis für die Annahme bildeten, daß im Grunde genommen alle Acte des menschlichen Willens unvermeidliche Folgen der Bestimmung seien, woraus dann eben folgt, daß alles, was nicht geschieht, unmöglich ist, und das nur das möglich ist, was wirklich geschieht. Plutarch [de Stoicorum repugn.*) S. 1053, 1054] widerlegt ihn sowohl hinsichtlich dieses Punktes als betreffs des Streites mit Diodor und hält ihm vor, daß seine Ansicht über die Möglichkeit der Lehre vom Fatum völlig widerstreite. Man beachte dabei, daß die berühmtesten Stoiker über diesen Gegenstand geschrieben hatten, ohne den gleichen Weg zu verfolgen. Arrian [in Epict. lib. II, c. 29, p. 166**)] nennt vier: Chrysippus, Kleanthes, Archidemus und Antipater. Er bezeigt eine große Verachtung gegen diesen Streit und Herr Menage durfte ihn durchaus nicht als einen Schriftsteller anführen, der sich über die Schrift des Chrysipp *περὶ δυνατῶν****)* anerkennend ausgesprochen habe „Citatur honorifice apud Arrianum," Menag. in Laertium, lib. VII, p. 341,†)], denn offenbar sollen die Worte *γέγραφε δὲ καὶ Χρύσιππος θαυμαστῶς* etc. i. e. de his rebus mira scripsit Chrysippus etc.††) an jener Stelle kein Lob sein; das geht aus dem hervor, was vor-

*) Ueber die Widersprüche der Stoiker.

**) Leben des Epiktet, Buch 2, Kap. 29, S. 166.

***) Ueber die möglichen Dinge.

†) „'Bei Arrian wird er mit Ehren citirt.,'" Menage zu Diogenes Laërtius, Buch 7, S. 341.

††) Ueber diese Dinge schrieb Chrysippus Wunderbares.

hergeht und was folgt. Dionys von Halicarnaß [de colloc. verb. c. 17, p. 11*)] erwähnt zwei Abhandlungen des Chrysipp, wo unter einem Titel, der anderes versprach, vieles aus dem Gebiete der Logik erörtert wurde. Das Werk war betitelt: *Περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν* de partium orationis collocatione,**) handelte aber nur von den wahren und den falschen, den möglichen und den unmöglichen, den ungewissen und den doppelsinnigen Sätzen u. s. w., ein Gegenstand, den unsere Scholastiker bis zum Ueberdruß wiedergekäut und verkünstelt haben. Man beachte übrigens, daß Chrysipp zugab, daß die vergangenen Dinge nothwendigerweise wahr seien, was Kleanthes nicht hatte anerkennen wollen. *Οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσι.* Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt [Arrian. in Epictet. lib. II, c. 19, p. 165.***)] Wir haben oben gesehen [Anmerkung M des Artikels Berenger], daß man behauptet hat, Abälard lehre eine Doctrin, die der des Diodor ähnelt. Mir scheint, die Stoiker mühten sich, den möglichen Dingen ein größeres Gebiet zu geben als den zukünftigen, um die häßlichen und abstoßenden Folgerungen zu mildern, die man aus ihrem Dogma vom Verhängnis ableitete."

Cicero scheint sich bei der Abfassung des oben mitgetheilten Briefes an Varro (Epp. ad fam. lib. IX, ep. 4) nicht hinlänglich der Folgerungen aus der Ansicht Diodors bewußt gewesen zu sein, da er diese Ansicht für besser hält. Er giebt die Meinungen der Autoren in seinem Buche De fato†) ziemlich richtig wieder, es ist aber schade, daß er nicht immer die Gründe hinzugefügt hat, deren sich die-

*) Ueber die Stellung der Worte.

**) Ueber die Stellung der Redetheile.

***) Nicht alles Vergangene ist nothwendigerweise wahr, wie die Anhänger des Kleanthes meinen.

†) Ueber das Fatum.

selben bedienten. Plutarch in seiner Abhandlung über die Widersprüche der Stoiker und Herr Bayle wundern sich, daß Chrysipp, da er doch die Lehre vom Verhängnis bevorzugt, nicht der Ansicht des Diodor beistimmte. Aber Chrysipp und auch sein Lehrer Kleanthes waren in diesem Punkte vernünftiger, als man meint, wie wir gleich sehen werden. Es ist fraglich, ob das Vergangene nothwendiger ist als das Zukünftige. Kleanthes bejahte es. Man wendet nun ein, es sei ex hypothesi*) nothwendig, daß das Zukünftige geschehe, wie es ex hypothesi nothwendig sei, daß das Vergangene geschehen sei. Allein es ist dabei der Unterschied, daß man auf die Vergangenheit nicht einwirken kann: das wäre ein Widerspruch; auf die Zukunft dagegen kann man einigen Einfluß äußern. Indessen ist die bedingte Nothwendigkeit bei beiden dieselbe: die eine kann nicht geändert werden, die andere wird nicht geändert werden, und dies vorausgesetzt, kann sie auch nicht geändert werden.[176])

171. Der berühmte Peter Abälard näherte sich mit seiner Ansicht der des Diodor, als er behauptete, Gott könne nur das thun, was er thut. Es war das der dritte von den vierzehn aus seinen Schriften ausgezogenen Sätzen, die man auf dem Concil zu Sens als glaubensgefährlich verdammte. Man hatte diesen Satz dem dritten Buche seiner Einführung in die Theologie entnommen, in welchem er vorzugsweise über die Macht Gottes handelt. Als Grund für seine Behauptung machte er geltend, daß Gott nur das thun kann, was er will: nun kann er aber nichts anderes thun wollen, als was er thut, weil er nothwendigerweise alles wollen muß, was angemessen ist: daraus folgt aber, daß alles, was er nicht thut, nicht angemessen ist, daß er es also nicht thun wollen kann, und daß er es demzufolge auch nicht thun kann. Abälard räumt selbst

---

*) Bedingt.

ein, daß diese Meinung ihm eigenthümlich ist, daß beinahe niemand dieselbe mit ihm theilt, daß sie der Lehre der Heiligen und der Vernunft zu widersprechen und die Größe Gottes zu beeinträchtigen scheint. Es scheint, dieser Autor neigte ein wenig zu sehr dazu, anders zu denken als die andern, denn im Grunde war dies doch nur ein Wortstreit: er veränderte den Sinn der Ausdrücke. Die Macht und der Wille sind verschiedene Eigenschaften, und deren Gegenstände sind ebenfalls verschieden; wenn man aber sagt, Gott kann nur das thun, was er will, so vermengt man sie mit einander. Ganz im Gegentheil, von mehreren möglichen Dingen will er nur das beste. Denn man betrachtet alle möglichen Dinge als die Gegenstände seiner Macht, die wirklichen und seienden Dinge aber als die Gegenstände seines bestimmenden Willens. Abälard hat das selbst anerkannt. Er macht sich folgenden Einwurf: Ein Verworfener kann gerettet werden, aber er kann nicht gerettet werden, wenn Gott ihn nicht rettet. Gott kann ihn also retten und folglich etwas thun, was er nicht thut. Darauf erwidert er dann, man könne allerdings sagen, jener Mensch könne gerettet werden, wenn man es auf die auf der menschlichen Natur beruhende Möglichkeit bezieht, denn diese Natur ist des Heils fähig; dagegen könne man nicht sagen, daß Gott ihn retten könne, wenn man dies auf Gott selbst bezieht, weil Gott unmöglich etwas thun kann, was er nicht thun darf. Da er aber einräumt, daß man in gewissem Sinne, wenn man im allgemeinen und ohne Beziehung auf die Annahme der Verwerfung spricht, sehr wohl sagen kann, daß jemand, der verworfen ist, gerettet werden könne, und daß also das, was Gott nicht thut, oft gethan werden könnte, so hätte er demnach wie die andern sprechen können, die nichts anderes darunter verstehen, wenn sie sagen, daß Gott jenen Menschen retten könne, und daß er thun könne, was er nicht thut.[177])

172. Auch die vermeintliche Nothwendigkeit Wicleffes

die auf dem Concil zu Constanz verdammt wurde, scheint auf diesem Mißverständnis zu beruhen. Ich glaube, die tüchtigen Köpfe schaden der Wahrheit und sich selbst, wenn sie ohne Ursache neue und verletzende Ausdrücke gebrauchen. In unsern Tagen hat der berühmte Herr Hobbes jene Ansicht verfochten, daß das, was nicht geschieht, unmöglich sei. Er beweist dieselbe damit, daß es niemals vorkommt, daß alle nöthigen Vorbedingungen zum Entstehen einer Sache, die nicht ins Dasein tritt (omnia rei non futurae requisita), sich beisammen finden: nun kann aber die Sache ohne dieselben nicht ins Dasein treten. Aber wer sieht nicht, daß das nur eine bedingte Unmöglichkeit beweist? Freilich kann eine Sache nicht ins Dasein treten, wenn eine dazu erforderliche Bedingung fehlt. Aber wie wir sagen können, daß die Sache existiren könne, obgleich sie nicht existirt, so können wir auch sagen, daß die erforderlichen Bedingungen existiren können, obgleich sie nicht existiren. Der Beweis des Herrn Hobbes läßt also die Sache, wo sie ist. Die Ansicht, die man über Herrn Hobbes hegte, daß er nämlich eine unbedingte Nothwendigkeit aller Dinge lehre, hat ihn sehr in Verruf gebracht und würde ihm geschadet haben, selbst wenn dies sein einziger Irrthum gewesen wäre.[178])

173. Spinoza ist weiter gegangen: er scheint ausdrücklich eine blinde Nothwendigkeit gelehrt zu haben, da er dem Urheber der Dinge Verstand und Willen abgesprochen hat und annimmt, daß das Gute und die Vollkommenheit nur auf uns und nicht auf ihn Bezug haben. Allerdings hat die Ansicht Spinozas über diesen Punkt etwas Dunkles an sich, denn er legt Gott das Denken bei, nachdem er ihm den Verstand genommen hat: cogitationem, non intellectum concedit Deo.*) Es finden sich sogar Stellen, wo er hinsichtlich der Nothwendigkeit mildere

*) Er gesteht Gott das Denken, aber nicht den Verstand zu.

Ausdrücke gebraucht. So weit man ihn jedoch verstehen kann, anerkennt er bei Gott keine Güte im eigentlichen Sinne, sondern lehrt, daß alle Dinge vermöge der auf der göttlichen Natur beruhenden Nothwendigkeit bestehen, ohne daß Gott eine Auswahl trifft. Wir wollen uns hier nicht damit unterhalten, eine so schlimme und sogar unerklärliche Ansicht zu widerlegen. Die unsere ist auf der Natur der möglichen Dinge begründet, d. h. der Dinge, welche keinen Widerspruch in sich schließen. Wie ich glaube, wird kein Spinozist behaupten, daß alle Romane, die man ersinnen kann, wirklich existiren oder existirt haben oder noch an irgend einer Stelle des Universums existiren werden, und dennoch kann man nicht läugnen, daß Romane wie die des Fräulein von Scudery oder wie die Octavia möglich sind. Stellen wir ihm also die folgenden Worte des Herrn Bayle entgegen, die ganz nach meinem Geschmack sind (s. Wörterbuch, Art. Chrysippe, Anm. S, S. 390): „Es setzt heut zu Tage," sagt Herr Bayle, „die Spinozisten in große Verlegenheit, wenn sie sehen, daß es nach ihrer Hypothese von Ewigkeit her ebenso unmöglich war, daß z. B. Spinoza nicht im Haag starb, wie es unmöglich ist, daß zwei und zwei gleich sechs sei. Sie fühlen, daß das eine nothwendige Folgerung aus ihrer Lehre ist, und zwar eine Folgerung, welche abschreckt, empört und durch die Widersinnigkeit, die sie enthält, und die dem gesunden Menschenverstande widerstreitet, die Geister zum Widerspruche reizt. Es ist ihnen nicht lieb, daß man weiß, daß sie einen so allgemein giltigen und so klaren Grundsatz umstoßen wie den nachstehenden: Alles, was einen Widerspruch in sich schließt, ist unmöglich, und alles, was keinen Widerspruch in sich schließt, ist möglich." [179])

174. Man kann von Herrn Bayle sagen: Ubi bene, nemo melius,*) obgleich man nicht von ihm sagen kann,

*) Wo er es gut macht, macht es niemand besser.

was man von Origenes sagte: ubi male, nemo pejus.*) Ich will nur hinzufügen, daß das, was Herr Bayle vorstehend als einen Grundsatz bezeichnet hat, vielmehr die Definition des Möglichen und des Unmöglichen ist. Indessen fügt Herr Bayle hier am Schlusse noch eine Bemerkung bei, die das ein wenig verdirbt, was er mit so vielem Rechte gesagt hat. „Wo würde nun aber der Widerspruch sein," so fährt er fort, „wenn Spinoza in Leyden gestorben wäre? Würde deshalb die Natur minder vollkommen, minder weise, minder mächtig gewesen sein?" Er verwechselt hier das, was unmöglich ist, weil es einen Widerspruch enthält, mit dem, was nicht geschehen kann, weil es nicht dazu geeignet ist, gewählt zu werden. Allerdings ist in der Annahme, Spinoza wäre in Leyden und nicht im Haag gestorben, kein Widerspruch enthalten — nichts wäre möglicher: in Bezug auf die Macht Gottes war die Sache also gleichgiltig. Aber man darf nicht meinen, daß irgend ein Ereignis, so geringfügig es auch sein mag, auch in Bezug auf seine Weisheit und seine Güte als gleichgiltig aufgefaßt werden könne. Jesus Christus hat göttlich schön gesagt, sogar die Haare auf unserm Haupte seien gezählet. Gottes Weisheit gestattete also nicht, daß die Begebenheit, von der Herr Bayle spricht, anders geschah, als sie geschehen ist — nicht als ob sie an sich den Vorzug verdient hätte, sondern wegen ihres Zusammenhangs mit jener ganzen Folge der Dinge im Universum, die den Vorzug verdiente. Wenn man sagt, das, was geschehen ist, interessirte Gottes Weisheit nicht und daraus schließt, daß es nicht nothwendig war, so geht man von einer falschen Voraussetzung aus und zieht daraus einen logisch richtigen, aber unwahren Schluß. Man verwechselt dann eben das, was in Folge einer moralischen Nothwendigkeit, d. h. in Folge des Princips der Weisheit und Güte,

*) Wo er es schlecht macht, macht's niemand schlechter.

nothwendig ist, mit dem, was nothwendig ist in Folge einer metaphysischen und blinden Nothwendigkeit, die eintritt, wenn das Gegentheil einen Widerspruch enthält. Auch Spinoza suchte in den Ereignissen eine metaphysische Nothwendigkeit: er glaubte nicht, daß Gott durch seine Weisheit und Vollkommenheit, die er in Bezug auf das Universum als Chimären behandelte, sondern daß er vielmehr durch die auf seiner Natur beruhende Nothwendigkeit bestimmt werde, wie z. B. der Halbkreis nur rechte Winkel enthalten kann, ohne daß er es weiß oder will. Denn Euklid hat bewiesen, daß alle Winkel zwischen zwei geraden Linien, die von den beiden Endpunkten des Kreisdurchmessers nach einem Punkte der Kreislinie gezogen werden, nothwendigerweise rechte sind, und daß das Gegentheil einen Widerspruch enthält.[180])

175. Es giebt Leute, die in das andere Extrem verfallen sind. Unter dem Vorwande, die göttliche Natur von dem Joche der Nothwendigkeit befreien zu wollen, haben diese sie als völlig gleichgiltig, als mit einer das Gleichgewicht haltenden Gleichgiltigkeit erfüllt angenommen, indem sie dabei außer Acht ließen, daß, wenn die absolute Nothwendigkeit in Bezug auf die Handlungen Gottes ad extra*) widersinnig ist, die moralische Nothwendigkeit seiner um so würdiger ist. Es ist eine glückliche Nothwendigkeit, die den Weisen nöthigt, gut zu handeln, während Gleichgiltigkeit gegen das Gute und das Böse das Kennzeichen eines Mangels an Güte oder Weisheit sein würde. Ueberdies ist die Gleichgiltigkeit an sich, die den Willen in vollständigem Gleichgewicht erhielte, eine Chimäre, wie ich oben gezeigt habe: sie würde das große Princip des bestimmenden Grundes erschüttern.[181])

176. In diese seltsame Ansicht von einer reinen Gleichgiltigkeit und in andere, noch befremdendere Verkehrtheiten

*) Nach außen hin.

verfallen diejenigen, welche glauben, daß Gott das Gute und das Böse durch einen willkürlichen Entschluß festgestellt habe. Sie rauben Gott damit den Titel des Guten, denn aus welchem Grunde sollte man ihn für das loben, was er thut, wenn er bei einer andern Handlungsweise ebenso gut gehandelt hätte? Ich habe mich daher oft gewundert, wie mehrere supralapsaristische Theologen, wie z. B. Samuel Retorfort, Professor der Theologie in Schottland, auf einen so seltsamen Gedanken haben verfallen können. Retorfort in seiner apologetischen Uebung über die Gnade sagt ausdrücklich, daß für Gott und vor seinem Verbote nichts ungerecht oder moralisch schlecht sei, so daß es also ohne dies Verbot gleichgiltig sein würde, ob man einen Menschen ermordet oder rettet, ob man Gott liebt oder haßt, ihn lobt oder lästert.

Es giebt nichts Unvernünftigeres, und mag man nun lehren, daß Gott das Gute und das Böse durch ein ausdrückliches Gesetz festgestellt habe, oder mag man behaupten, daß es allerdings etwas Gutes und Gerechtes schon vor seinem Entschlusse gab, daß er sich aber demselben nicht anzubequemen brauche, und daß nichts ihn hindere, ungerecht zu handeln und vielleicht Unschuldige zu verdammen, so sagt man damit doch so ziemlich dasselbe und beschimpft Gott in ziemlich gleichem Maße. Denn wenn die Gerechtigkeit willkürlich und ohne jeden Grund festgestellt worden, wenn Gott durch eine Art Zufall wie etwa beim Loosen darauf verfallen ist, so treten darin seine Güte und seine Weisheit nicht zu Tage und ist auch nichts vorhanden, was ihn daran bindet. Und wenn er das, was wir Gerechtigkeit und Güte nennen, durch einen rein willkürlichen Beschluß ohne jeden Grund festgesetzt oder geschaffen hat, so kann er sie auch wieder abschaffen oder ihre Natur verändern, so daß man keinen Anlaß mehr zu dem Glauben hat, er werde ihre Regeln immer beobachten, wie man doch behaupten darf, wenn man annimmt, daß sie auf

Gründen beruhen. Das nämliche würde so ziemlich auch dann der Fall sein, wenn seine Gerechtigkeit von der unsern verschieden wäre, d. h. wenn z. B. in seinem Gesetzbuche geschrieben stände, daß es gerecht sei, Unschuldige ewig unglücklich zu machen. Nach diesen Principien würde nichts Gott verpflichten, sein Wort zu halten, oder uns für dessen Wirksamkeit Gewähr leisten. Denn warum sollte jenes Gesetz der Gerechtigkeit, wonach alle vernünftigen Versprechungen gehalten werden müssen, für ihn unverletzlicher sein als alle übrigen?

177. Alle diese Sätze, nämlich

1. daß die Natur der Gerechtigkeit willkürlicher Art sei,
2. daß dieselbe zwar unwandelbar, es aber nicht bestimmt sei, ob Gott sie beobachte, und endlich
3. daß die Gerechtigkeit, welche er beobachtet, nicht die sei, welche wir kennen —

alle diese Sätze, sage ich, obschon unter sich etwas verschieden, zerstören sowohl das Vertrauen zu Gott, das uns beruhigt, wie auch die Liebe zu Gott, die unsere Glückseligkeit begründet. Einen solchen Gott hindert nichts, als Tyrann und Feind gegen die Guten zu verfahren und sich an dem zu erfreuen, was wir böse nennen. Warum sollte er also nicht ebenso gut das böse Princip der Manichäer wie das alleinige gute Princip der Rechtgläubigen sein? Wenigstens würde er neutral sein und gleichsam in der Mitte zwischen beiden stehen oder bald das eine, bald das andere sein, was dann auf dasselbe hinausliefe, als wenn jemand sagte, Oromasdes und Arimanius regierten abwechselnd, je nachdem der eine oder der andere stärker oder schlauer sei. Ungefähr in diesem Sinne äußerte sich letzthin eine Frau aus dem Stamme der Mugaller, die augenscheinlich gehört hatte, daß ihr Volk früher unter Dschingis Khan und seinen Nachfolgern über den größten Theil des Nordens und des Ostens geherrscht habe, gegen die Russen,

als Herr Isbrand im Auftrage des Khans durch das Land dieser Tartaren nach China reiste: sie sagte nämlich, der Gott der Mugaller wäre aus dem Himmel vertrieben worden, würde aber eines Tages seinen Platz zurückerobern. Der wahre Gott ist immer der nämliche: sogar die natürliche Religion fordert, daß er ebenso weise und gut wie mächtig sei. Es widerstreitet der Vernunft und der Religiosität kaum mehr, wenn man sagt, daß Gott ohne Bewußtsein handle, als wenn man will, daß er ein Bewußtsein habe, unter dessen Gegenständen die ewigen Regeln der Güte und der Gerechtigkeit sich nicht finden, oder endlich, daß er einen Willen habe, der auf diese Regeln keine Rücksicht nimmt.

178. Einige Theologen welche über das Recht Gottes über seine Geschöpfe schrieben, scheinen ihm ein schrankenloses Recht, eine willkürliche und despotische Gewalt zugetheilt zu haben. Sie glaubten die Gottheit damit auf den denkbar höchsten Punkt der Größe und Erhabenheit zu stellen und das Geschöpf dem Schöpfer gegenüber so weit herabzusetzen, daß der letztere durch keine Art Gesetze hinsichtlich des Geschöpfes gebunden sei. Bei Twisse, Retorfort und einigen andern Supralapsariern finden sich Stellen, welche andeuten, daß Gott nicht sündigen könne, was er auch thun möge, weil er keinem Gesetze unterworfen sei. Selbst Herr Bayle meint, daß diese Lehre ungereimt sei und der Heiligkeit Gottes widerstreite (s. Wörterbuch, Art. Pauliciens, S. 2332 oben). Ich glaube jedoch, daß die Absicht einzelner von jenen Schriftstellern weniger schlecht gewesen ist, als es den Anschein hat. Augenscheinlich haben sie unter dem Namen von Rechten die ἀνυπευθυνίαν verstanden, einen Zustand, in welchem man niemand für sein Thun verantwortlich ist. Dagegen werden sie nicht bestritten haben, daß Gott das, was die Güte und die Gerechtigkeit von ihm fordern, sich selbst schuldig ist. Man mag darüber die Apologie Calvins

von Herrn Amyraud nachsehen; freilich erscheint Calvin hinsichtlich dieses Punktes als rechtgläubig und gehört keineswegs zur Zahl der weitgehendsten Supralapsarier.[182])

179. Wenn daher Herr Bayle sagt, St. Paulus winde sich hinsichtlich der Vorherbestimmung nur durch das absolute Recht Gottes und die Unbegreiflichkeit seiner Wege aus der Verlegenheit, so muß man stillschweigend hinzudenken, daß man dieselben, wenn man sie begriffe, der Gerechtigkeit entsprechend finden würde, da Gott keinen andern Gebrauch von seiner Macht machen kann. St. Paulus selbst sagt, es sei eine Tiefe, aber der Weisheit (altitudo sapientiae), und die Gerechtigkeit ist mit in der Güte des Weisen enthalten. An anderer Stelle (Antwort auf die Fragen 2c., Kap. 81, S. 139) spricht Herr Bayle meiner Ansicht nach sehr richtig über die Anwendung unserer Begriffe von der Güte auf die Handlungen Gottes. „Man darf hier keineswegs behaupten," sagt er, „daß die Güte des unendlichen Wesens nicht denselben Regeln unterliege wie die Güte des Geschöpfes. Denn wenn bei Gott eine Eigenschaft vorhanden ist, die man Güte nennen kann, so müssen derselben auch die Kennzeichen der Güte im allgemeinen zukommen. Wenn man nun aber die Güte auf ihren allgemeinsten Begriff zurückführt, so findet man als solchen den Willen, Gutes zu thun. Man mag diese allgemeine Güte in noch so viele Gattungen und Unter-Gattungen, in unendliche Güte, endliche Güte, königliche Güte, väterliche Güte, eheherrliche Güte, Herrscher-Güte u. s. w. eintheilen, bei jeder wird sich als unzertrennliche Eigenschaft der Wille, Gutes zu thun, finden."

180. Nach meiner Ansicht bekämpft Herr Bayle auch die Meinung derer sehr gut, welche behaupten, daß die Güte und die Gerechtigkeit einzig von der willkürlichen Wahl Gottes abhangen, und welche sich einbilden, daß

Gott, wenn er durch die Güte der Dinge selbst zum Handeln bestimmt worden wäre, bei seinen Handlungen eine völlig gezwungen wirkende Ursache sein würde, was sich nicht mit seiner Freiheit verträgt. Es ist das eine Verwechselung der metaphysischen und der moralischen Nothwendigkeit. Herr Bayle stellt diesem Irrthum (s. Antwort u. s. w., Kap. 89, S. 203) folgendes entgegen: „Die Folgerung aus dieser Lehre wird sein, daß Gott, bevor er sich zur Erschaffung der Welt entschloß, in der Tugend nichts Besseres fand als im Laster, und daß seine Vorstellungen ihm nicht zeigten, daß die Tugend seiner Liebe würdiger sei als das Laster. Diese Annahme läßt keinen Unterschied zwischen dem natürlichen und dem positiven Rechte zu, und es würde danach in der Moral nichts Unveränderliches und keine Ausnahme Duldendes mehr geben. Es wäre dann möglich, daß Gott beföhle, man solle lasterhaft sein, wie er befiehlt, daß man tugendhaft sein soll, und man würde dann auch nicht mehr sicher sein, daß nicht eines Tages die moralischen Gesetze aufgehoben würden, wie das Ceremonial-Gesetz der Juden aufgehoben worden ist. Kurzum, diese Lehre führt uns geradenwegs zu der Annahme, daß Gott der freie Urheber, nicht nur der Tugend und der Güte, sondern auch der Wahrheit und des Wesens der Dinge sei. Dies behauptet ein Theil der Cartesianer auch in der That, und ich räume ein, daß ihre Ansicht [vgl. Fortsetzung der Gedanken über die Kometen, S. 554] in gewissen Fällen von einigem Vortheil sein kann; dieselbe wird jedoch von so vielen Gründen bestritten und bietet zu so traurigen Folgerungen Anlaß [vgl. Forsetzung der Gedanken über die Kometen, Kap. 152], daß es kaum eine Ansicht giebt, die nicht leichter zu ertragen wäre, als gerade diese. Sie öffnet dem Pyrrhonismus Thür und Thor, denn sie berechtigt zu der Behauptung, daß der Satz: drei und drei macht sechs, nur wahr ist, wo und so lange es Gott gefällt, daß er vielleicht in einigen Theilen des Welt-

alls falsch ist und es vielleicht schon im nächsten Jahre auch unter den Menschen sein wird, da alles, was von Gottes Willkür abhängt, auf gewisse Orte und gewisse Zeiten beschränkt werden kann, wie z. B. das jüdische Ceremonial-Gesetz. Und diese Folgerung kann man auf alle Vorschriften des Decalogs ausdehnen, wenn die Handlungen, die dieselben gebieten, ihrer Natur nach ebenso aller Güte entbehren wie die, welche darin verboten werden."[183])

181. Wenn man aber sagt, daß Gott, als er den Menschen so zu schaffen beschloß, wie er ist, nicht umhin gekonnt habe, Frömmigkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Keuschheit von demselben zu fordern, weil die Störungen der Ordnung, welche sein Werk zu stören und umzustürzen vermögen, ihm unmöglich gefallen können, so kommt man in Wirklichkeit auf die allgemeine Anschauung zurück. Die Tugenden sind nur deshalb Tugenden, weil sie zur Vollkommenheit führen oder die Unvollkommenheit derer verhindern, welche tugendhaft sind, oder sogar derer, welche mit diesen zu thun haben. Und diese Eigenschaft besitzen sie von Natur und vermöge der Natur der vernünftigen Geschöpfe, noch bevor Gott die letztern zu schaffen beschließt. Wollte man anders darüber urheilen, so wäre das gerade, als ob jemand behauptete, die Regeln der Tonverhältnisse und der Harmonie seien in Bezug auf die Musiker willkürlicher Art, weil diese Regeln erst dann in der Musik zur Geltung kommen, wenn man sich zum Singen oder zum Spielen irgend eines Instruments entschließt. Diese Regeln sind aber gerade das Wesentliche an einer guten Musik, denn sie entsprechen derselben schon im idealen Zustande, wo noch niemand an das Singen denkt, da man weiß, daß sie ihr nothwendigerweise entsprechen müssen, sobald man singen wird. Ebenso entsprechen die Tugenden dem idealen Zustande des vernünftigen Geschöpfes, noch bevor Gott es zu schaffen beschließt, und eben aus diesem

Grunde behaupte ich, daß die Tugenden vermöge ihrer Natur gut sind.[181])

182. Herr Bayle hat der Fortsetzung seiner Vermischten Gedanken" ein besonderes Kapitel — das hundertzweiundfünfzigste — eingefügt, in welchem er zeigt, „daß die christlichen Schriftgelehrten die Anschauung vertreten, es gebe Dinge, die schon vor dem Ergehen der göttlichen Beschlüsse gerecht waren." Theologen des Augsburger Bekenntnisses haben einige Reformirte getadelt, welche anderer Meinung zu sein scheinen, und man hat diesen Irrthum für eine Folge des unbedingten Beschlusses angesehen, nach dessen Lehre der göttliche Wille jeder Art von Begründung überhoben zu sein scheint, ubi stat pro ratione voluntas.*) Aber, wie ich oben bereits wiederholentlich bemerkt habe, Calvin selbst hat anerkannt, daß die Beschlüsse Gottes der Gerechtigkeit und der Weisheit entsprechen, obgleich die Gründe, die diese Uebereinstimmung im einzelnen zeigen könnten, uns unbekannt sind. Also sind nach ihm die Regeln der Güte und der Gerechtigkeit älter als die Beschlüsse Gottes. Herr Bayle citirt am angegebenen Orte eine Stelle des berühmten Herrn Turretin, der zwischen natürlichen und positiven göttlichen Gesetzen unterscheidet. Die Moral-Gesetze gehören zu den erstern, die Ceremonial-Gesetze zu den letztern. Herr Samuel Des-Marests, ein früherer berühmter Theologe in Gröningen und Herr Strimesius, zur Zeit in Frankfurt a. d. Oder, haben dasselbe gelehrt, und ich glaube, es ist dies jetzt die am meisten verbreitete Ansicht, selbst bei den Reformirten. Thomas von Aquino und die Thomisten sammt der großen Masse der Scholastiker und der Theologen der römisch-katholischen Kirche sind derselben Ansicht. Auch die Casuisten theilen dieselbe: ich rechne Grotius zu den bedeutendsten unter ihnen, und diesem sind in diesem Punkte

*) Wo der Wille den Grund vertritt.

alle seine Ausleger gefolgt. Herr Pufendorf scheint anderer Meinung gewesen zu sein und hat dieselbe auch gegen die Rügen einiger Theologen zu verfechten gesucht, er darf jedoch nicht in Anschlag kommen, da er in diese Materien nicht tief genug eingedrungen war. Er eifert in seinem Fecialis divinus*) ganz gewaltig gegen den unbedingten Beschluß, und doch billigt er gerade das Verwerflichste in den Ansichten der Vertheidiger dieses Beschlusses,**) der ohne jene verwerflichen Ansichten (so wie andere Reformirte ihn erklären) erträglich wird. Aristoteles ist hinsichtlich des Kapitels von der Gerechtigkeit sehr rechtgläubig gewesen, und die Scholastik ist ihm darin gefolgt: sie unterscheidet, gerade wie Cicero und die Juristen, zwischen dem ewigen Recht, das für alle und an allen Orten giltig ist, und dem positiven Recht, das nur für gewisse Zeiten und gewisse Völker gilt. Ich habe früher mit Vergnügen den Eutyphron des Plato gelesen, der darin den Sokrates diese Wahrheit vertheidigen läßt, und auch Herr Bayle hat diese Stelle angemerkt.[185])

183. Er selbst verficht an einer Stelle (Fortsetzung der Vermischten Gedanken, 2. Th., S. 771 ff.) diese Wahrheit mit voller Kraft, und es wird gut sein, wenn ich den ganzen Abschnitt hier mittheile, so lang er auch ist. „Nach der Lehre einer Unzahl bedeutender Schriftsteller," sagt er, „giebt es in der Natur und dem Wesen gewisser Dinge ein moralisch Gutes oder Böses, das älter ist als der göttliche Beschluß. Sie beweisen diese Lehre hauptsächlich durch die abschreckenden Folgerungen aus dem entgegengesetzten Dogma, denn wenn das Niemand-unrecht-thun nicht an sich, sondern erst in Folge einer willkürlichen Anordnung des göttlichen Willens eine gute Handlung wäre, so würde daraus folgen, daß Gott dem Menschen hätte ein Gesetz

*) Der göttliche Fetial (Herold).

**) Zusatz: „Daß nämlich die Gerechtigkeit der Willkür entstamme."

geben können, das in allen Punkten das Gegentheil von den Geboten des Decalogs gewesen wäre, und eine solche Vorstellung erregt Schauder und Abscheu. Hier jedoch noch ein directerer, der Metaphysik entlehnter Beweis. Es steht fest, daß das Dasein Gottes keine Wirkung seines Willens ist. Er besteht nicht, weil er bestehen will, sondern der Nothwendigkeit seiner unendlichen Natur gemäß. Seine Macht und sein Wissen bestehen in Folge der nämlichen Nothwendigkeit. Er ist nicht allmächtig und allwissend, weil er es will, sondern weil dies unumgänglicherweise mit ihm verschmolzene Eigenschaften sind. Die Herrschaft seines Willens bezieht sich nur auf die Ausübung seiner Macht: er bringt außerhalb seiner thatsächlich nur das hervor, was er will, und läßt alles übrige im Zustande der reinen Möglichkeit. | Daraus folgt nun, daß diese Herrschaft sich nur auf das Dasein der Geschöpfe und nicht auch auf deren wesentliche Beschaffenheit erstreckt. Gott konnte den Stoff, einen Menschen, einen Kreis schaffen oder sie im Nichts lassen, aber er konnte sie nicht schaffen, ohne ihnen ihre wesentlichen Eigenschaften zu geben. Er mußte nothwendigerweise den Menschen als ein vernünftiges Thier schaffen und dem Kreise die runde Gestalt geben, weil nach seinen ewigen und von den freien Beschlüssen seines Willens unabhängigen Vorstellungen das Wesen des Menschen in den thierischen und vernünftigen Eigenschaften und das Wesen des Kreises in einem in allen seinen Theilen gleich weit vom Mittelpunkte entfernten Umringe bestand. Dies hat die christlichen Philosophen zu dem Geständnis bewogen, daß die wesentlichen Beschaffenheiten der Dinge ewig sind, und daß es Sätze von ewiger Wahrheit giebt, und demzufolge, daß die wesentlichen Beschaffenheiten der Dinge und die Wahrheit der Grund-Principien unwandelbar sind. Das gilt nicht nur von den theoretischen Grund-Principien, sondern auch von den praktischen und von allen den Sätzen, welche die wahre Definition der Geschöpfe enthal-

ten. Diese wesentlichen Beschaffenheiten und diese Wahrheiten fließen aus der nämlichen auf der Natur beruhenden Nothwendigkeit wie das Wissen Gottes: so wie also Gott vermöge der Natur der Dinge existirt und allmächtig und allwissend ist, so haben auch der Stoff, das Dreieck, der Mensch, gewisse Handlungen des Menschen u. s. w. die und die wesentlichen Eigenschaften. Gott hat von Ewigkeit her und nothwendigerweise die wesentlichen Verhältnisse der Zahlen zu einander und die Identität des Prädicats und des Subjects in den Sätzen gekannt, die die wesentliche Beschaffenheit jedes Dinges ausdrücken. Ebenso wußte er, daß das Wort: gerecht enthalten ist in den Ausdrücken: achten, was achtbar ist, Dankbarkeit gegen seinen Wohlthäter hegen, die Bestimmungen eines geschlossenen Vertrages erfüllen, und so in mehreren andern Moral-Sätzen. Man hat daher Recht, wenn man sagt, daß die Vorschriften des natürlichen Gesetzes die Sittlichkeit und Gerechtigkeit dessen voraussetzen, was sie gebieten, und daß der Mensch verpflichtet sein würde, sie zu befolgen, selbst wenn Gott so willfährig gewesen wäre, keine Bestimmung darüber zu treffen. Gebt Acht, wenn man sich in Gedanken in jenen idealen Zeitpunkt zurückversetzt, wo Gott noch nichts beschlossen hatte, so findet man in den Vorstellungen Gottes die Moral-Principien in Ausdrücken enthalten, welche eine Verpflichtung zur Folge haben. Wir fassen dabei die folgenden Grundsätze als gewiß und aus der ewigen und unwandelbaren Ordnung abgeleitet auf: es ist des vernünftigen Geschöpfes würdig, der Vernunft Folge zu leisten; ein vernünftiges Geschöpf, das der Vernunft Folge leistet, ist lobenswerth, es ist tadelnswerth, wenn es derselben nicht Folge leistet. Niemand wird zu behaupten wagen, daß diese Wahrheiten dem Menschen in Bezug auf alle, der rechten Vernunft entsprechende Handlungen keine Pflicht auferlegen, wie z. B., daß er achte, was achtenswerth ist, daß er Gutes mit Gutem ver-

gelte, niemand Unrecht thue, seinen Vater ehre, jedem gebe, was er ihm schuldig ist u. s. w. Da nun also die sittlichen Wahrheiten vermöge der Natur der Dinge selbst, und noch vor dem Ergehen der göttlichen Gesetze dem Menschen gewisse Pflichten auferlegen, so ist es klar, daß Thomas von Aquino und Grotius mit Recht behaupten durften, daß wir, selbst wenn es keinen Gott gäbe, doch verpflichtet sein würden, dem natürlichen Recht gemäß zu handeln. Andere haben behauptet, daß, wenn auch alle vernünftigen Wesen untergingen, die wahren Sätze doch wahr bleiben würden. Und Cajetan hat den Satz aufgestellt, wenn alle andern Dinge in der Welt ohne Ausnahme zu Grunde gingen und nur er allein zurückbliebe, so würde das Wissen, das er vom Wesen einer Rose habe, trotzdem fortbestehen."[186])

184. Der vorstorbene Jacob Thomasius, ein berühmter Leipziger Professor, hat in seinen Erläuterungen der philosophischen Regeln des Daniel Stahlius, Professors in Jena, ganz richtig bemerkt, daß es nicht rathsam sei, völlig über Gott hinauszugehen und mit einigen Scotisten zu sagen, die ewigen Wahrheiten würden fortbestehen, wenn es auch keinen Verstand, nicht einmal den Gottes gäbe. Denn meines Erachtens bewirkt eben der göttliche Verstand erst die Realität der ewigen Wahrheiten, obgleich Gottes Wille keinen Antheil daran hat. Jede Realität muß in etwas Seiendem begründet sein. Freilich kann ein Atheist Geometer sein, aber wenn es keinen Gott gäbe, würde es keinen Gegenstand der Geometrie geben. Und ohne Gott würde es nicht nur nichts Seiendes, sondern nicht einmal etwas Mögliches geben. Das hindert jedoch nicht, daß die, welche die Verknüpfung aller Dinge unter sich und mit Gott nicht einsehen, nicht doch gewisse Wissenschaften verstehen könnten, ohne deren erste Quelle zu kennen, die in Gott ist. Aristoteles, der dieselbe zwar auch nicht kannte, hat doch etwas dem sich Annäherndes und

sehr Richtiges gesagt, als er anerkannte, daß die Principien der besondern Wissenschaften von einer höhern Wissenschaft abhangen, welche deren Gründe angiebt. Diese höhere Wissenschaft aber muß das Sein und folglich Gott, die Quelle des Seins zum Gegenstande haben. Herr Dreier in Königsberg hat sehr richtig bemerkt, daß die wahre Metaphysik, welche Aristoteles suchte, und die er τὴν ζητουμένην*) nannte, also sein desideratum,**) die Theologie gewesen sei.***)[187]

185. Indessen hat der nämliche Herr Bayle, der so schöne Dinge vorbringt, um zu zeigen, daß die Regeln der Güte und Gerechtigkeit und die ewigen Wahrheiten im allgemeinen vermöge ihrer Natur und nicht durch eine willkürliche Wahl Gottes bestehen, sich an einer andern Stelle (s. Fortsetzung d. Vermischten Gedanken, 2. Thl., zu Ende des 114. Kapitels) in sehr unschlüssiger Weise darüber ausgesprochen. Nachdem er dort die Ansicht des Herrn Descartes und eines Theils seiner Anhänger mitgetheilt hat, der zufolge Gott die freie Ursache der Wahrheiten und der wesentlichen Beschaffenheiten ist, fügt er nämlich hinzu (S. 554): „Ich habe alles gethan, was ich konnte, um zum richtigen Verständnis dieses Dogmas zu gelangen und die Lösung für die Schwierigkeiten zu finden, mit denen es verknüpft ist, und ich muß offen gestehen, daß ich damit noch nicht völlig zu Ende gekommen bin. Das entmuthigt mich jedoch nicht: ich meine vielmehr, wie dies andere Philosophen in ähnlichen Fällen gethan haben, daß die Zeit mir dies schöne Paradoxon klar machen wird. Ich wünschte, der Pater Malebranche hätte sich zum Vertheidiger desselben aufgeworfen, er hat jedoch andere Maß-

*) Die gesuchte.

**) Höchster Wunsch.

***) Zusatz: „(Einstweilen muß bemerkt werden, daß das Naturrecht, durch welches die Menschen im Zaume gehalten werden, ohne Gott zu unvollkommen sein würde.)“

regeln ergriffen.“ Wie ist es nur möglich, daß die Lust am Zweifel so viel über einen gescheidten Mann vermag, daß er zu dem Glauben zu gelangen wünscht und hofft, zwei Widersprüche beständen nur deshalb niemals neben einander, weil Gott es ihnen verboten habe, und Gott hätte ihnen ebenso gut gebieten können, immer neben einander zu bestehen! Wahrhaftig, ein schönes Paradoxon! Der ehrwürdige Pater Malebranche hat sehr weise daran gethan, daß er andere Maßregeln nahm.

186. Ich kann mir nicht einmal vorstellen, daß Herr Descartes wirklich dieser Meinung gewesen ist, obgleich er Anhänger gehabt hat, die so schwach waren, ihm zu glauben und ihm treuherzig auch dahin zu folgen, wohin zu gehen er sich nur anstellte. Es war dies augenscheinlich eins seiner Taschenspielerstückchen, einer seiner philosophischen Kunstgriffe: er bereitete sich irgend eine Ausflucht vor wie damals, als er einen Kunstgriff auffand, um die Bewegung der Erde zu läugnen, während er doch ein strenger Copernicaner war. Ich vermuthe, er hat hier eine andere, ungewöhnliche Ausdrucksweise seiner eigenen Erfindung im Auge gehabt, wonach er sagte, daß die Bejahungen und Verneinungen und überhaupt alle innern Urtheile Operationen des Willens seien. Durch diesen Kunstgriff sind die ewigen Wahrheiten, die bis auf diesen Autor für einen Gegenstand des göttlichen Verstandes gegolten hatten, plötzlich ein Gegenstand des göttlichen Willens geworden. Nun sind aber die Acte des Willens frei, also ist Gott die freie Ursache der Wahrheiten. Das ist die Lösung des Stücks. Spectatum admissi.*) Eine kleine Veränderung in der Bedeutung der Ausdrücke hat den ganzen Lärm verursacht. Wenn aber die Bejahungen der nothwendigen Wahrheiten Willensacte des vollkommensten Wesens wären, so würden diese Acte nichts weni-

*) Prüft selbst.

ger als frei sein, denn in diesem Falle giebt es nichts zu wählen. Es scheint, daß Herr Descartes sich nicht hinlänglich über die Natur der Freiheit erklärte, und daß er einen ziemlich ungewöhnlichen Begriff von derselben hatte, da er diesem Begriff eine so weite Ausdehnung gab, daß selbst die Bejahungen der nothwendigen Wahrheiten freie Handlungen Gottes sein sollten. Das hieß doch nur den Namen der Freiheit beibehalten.[188])

187. Herr Bayle, der mit andern darunter eine auf Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit versteht, die es Gott gestattete, z. B. die Zahlen-Wahrheiten festzustellen und anzuordnen, daß dreimal drei neun mache, während er auch hätte bestimmen können, es solle zehn machen — Herr Bayle also findet in einer so befremdenden Ansicht, wenn es möglich wäre, dieselbe zu vertheidigen, ich weiß nicht welchen Vortheil gegenüber den Stratonikern. Straton war eins der Häupter der Aristotelischen Schule und Nachfolger des Theophrast. Dem Berichte Ciceros zufolge behauptete er, die Welt wäre so wie sie ist, durch die Natur oder eine nothwendige, aber bewußtlose Ursache gebildet worden. Ich räume ein, daß das hätte geschehen können, wenn Gott den Stoff*) im voraus so gebildet hätte, wie er sein muß, damit eine solche Wirkung durch die bloßen Gesetze der Bewegung erfolgen könne. Ohne Gott würde jedoch gar kein Grund für das Dasein überhaupt und noch weniger für dies oder jenes Dasein der Dinge vorhanden sein: demnach braucht man das System des Straton nicht zu fürchten.

188. Nichtsdestoweniger macht sich Herr Bayle Sorgen darüber: er will die bewußtlosen plastischen Naturen, welche Herr Cudworth und andere gelehrt hatten, nicht gelten lassen, aus Furcht, die modernen Stratoniker, d. h. die

---

*) Zusatz: „Mit Verhehlung der Nothwendigkeit der beständigen Beihilfe."

Spinozisten, möchten daraus Vortheil ziehen. Das hat ihn in Streitigkeiten mit Herrn Leclerc verwickelt. Und von diesem Irrthum eingenommen, daß nämlich eine nicht mit Einsicht begabte Ursache nichts hervorbringen könne, was von Kunstgeschick zeugt, ist er auch weit entfernt, mir die Präformation, die auf natürliche Weise die Organe der Thiere hervorbringt, und ebenso das System einer von Gott im voraus in den Körpern eingerichteten Harmonie zuzugestehen, welche Harmonie zur Folge hat, daß die Körper vermöge ihrer eigenen Gesetze dem Denken und dem Wollen der Seelen entsprechen. Er hätte jedoch erwägen sollen, daß jene nicht mit Einsicht begabte Ursache, die in den Körnern und dem Samen der Thiere so schöne Dinge erzeugt und die Handlungen der Körper so hervorbringt, wie der Wille es befiehlt — daß diese Ursache durch Gottes Hände gebildet worden ist, der unendlich geschickter ist als ein Uhrmacher, welcher doch auch schon Maschinen und Automaten herstellt, die ziemlich schöne Wirkungen hervorbringen, als ob sie mit Verstand begabt wären.[189])

189. Um nun auf das zu kommen, was Herr Bayle von den Stratonikern fürchtet, falls man Wahrheiten annimmt, die von Gottes Willen unabhängig sind, so scheint er zu besorgen, daß dieselben die vollkommene Regelmäßigkeit der ewigen Wahrheiten gegen uns benutzen könnten: denn da diese Regelmäßigkeit einzig aus der Natur und der Nothwendigkeit der Dinge entspringt, ohne durch irgend welches Bewußtsein geleitet zu werden, so befürchtet Herr Bayle, daß man mit Straton daraus folgern könnte, auch die Welt habe sich durch eine blinde Nothwendigkeit regelmäßig gestalten können. Darauf ist jedoch leicht zu antworten. In der Region der ewigen Wahrheiten sind alle Möglichkeiten enthalten und folglich auch sowohl das Regelmäßige wie das Unregelmäßige: es bedarf also eines Grundes, der bewirkte, daß die Ordnung und das Regel-

mäßige vorgezogen wurden, und dieser Grund kann nur im Verstande gefunden werden. Ueberdem bestehen jene Wahrheiten selbst nicht ohne einen Verstand, der davon Kenntnis nimmt, denn sie würden nicht bestehen, wenn es keinen göttlichen Verstand gäbe, in welchem sie sich so zu sagen verwirklicht finden. Das ist der Grund, weshalb Straton nicht zum Ziele kommt, wenn er dem, was am Ursprunge der Dinge betheiligt ist, das Bewußtsein abzusprechen versucht.

190. Die Schwierigkeit, welche Herr Bayle von Seiten Stratons fürchtete, scheint ein wenig zu spitzfindig und gesucht zu sein. Man nennt das: timere, ubi non est timor.*) Er hält sich noch eine andere vor, die nicht besser begründet ist, daß nämlich Gott einer Art Fatum unterworfen sein würde. Hier seine eigenen Worte (s. a. a. O. S. 555): „Wenn es Sätze von ewiger Wahrheit giebt, die von Natur und nicht durch die Einrichtung Gottes so sind, wenn dieselben also nicht durch einen freien Beschluß seines Willens wahr sind, sondern er sie im Gegentheil als nothwendigerweise wahr gekannt hat, weil dies ihre Natur war, so haben wir hier eine Art Fatum, dem er unterworfen ist, eine absolut unüberwindliche natürliche Nothwendigkeit. Es folgt daraus ferner, daß der göttliche Verstand in der Unendlichkeit seiner Vorstellungen immer und sofort deren vollkommene Uebereinstimmung mit ihren Gegenständen aufgefunden hat, ohne daß irgend eine Kenntnis ihn dabei leitete, denn es würde ein Widerspruch sein, wenn man sagte, irgend eine als Vorbild dienende Sache hätte den Grundriß für die Acte des göttlichen Verstandes abgegeben: man würde dann nie zu ewigen Ideen und zu einer ersten Intelligenz kommen. Man wird daher sagen müssen, daß eine Natur, die nothwendigerweise besteht, immer ihren

*) Fürchten, wo nichts zu fürchten ist.

Weg findet, ohne daß man ihr denselben zeigt — wie aber dann den Starrsinn eines Stratonikers überwinden?"

191. Aber auch darauf ist leicht zu antworten. Dies vermeintliche Fatum, das selbst die Gottheit zwingt, ist nichts anderes als die eigene Natur Gottes, sein eigener Verstand, der die Regeln für seine Güte und seine Weisheit bietet: jenes Fatum ist also eine glückliche Nothwendigkeit, ohne welche er weder gut noch weise sein würde. Möchte man wohl, daß Gott nicht genöthigt wäre, vollkommen und glücklich zu sein? Ist unser Zustand, der uns zur Sünde fähig macht, etwa beneidenswerth? Und würden wir ihn nicht gern mit der Unfähigkeit zur Sünde vertauschen, wenn es von uns abhinge? Man muß sehr ekel sein, um sich die Freiheit, sich sein Verderben bereiten zu dürfen, zu wünschen, und um die Gottheit zu beklagen, daß sie diese Freiheit nicht hat. An anderer Stelle benutzt auch Herr Bayle selbst diese Gründe gegen diejenigen, die eine übermäßige Freiheit, welche sie im Willen annehmen, sobald sie denselben von der Vernunft unabhängig machen, bis in den Himmel erheben.[190])

192. Herr Bayle wundert sich überdem, „daß der göttliche Verstand in der unendlichen Menge seiner Vorstellungen immer und sofort deren vollkommene Uebereinstimmung mit ihren Gegenständen auffindet, ohne daß irgend eine Kenntnis ihn leitet." Dieser Einwurf ist durchaus nichtig: jede deutliche Vorstellung stimmt schon vermöge ihrer Deutlichkeit mit ihrem Gegenstande überein, und bei Gott giebt es nur deutliche Vorstellungen, davon abgesehen, daß der Gegenstand zuerst nirgends existirt — wenn er aber ins Dasein treten wird, so wird er dieser Vorstellung gemäß gebildet sein. Ueberdies weiß Herr Bayle sehr wohl, daß der göttliche Verstand keine Zeit braucht, um die Verknüpfung der Dinge zu erkennen. Alle logischen Begründungen und Schlüsse sind in Gott im höchsten Grade enthalten und beobachten in seinem Verstande unter sich eine

Ordnung wie in dem unsern: bei ihm ist dies jedoch nur eine natürliche Ordnung und natürliche Priorität, während bei uns eine zeitliche Priorität stattfindet. Man darf sich daher nicht wundern, daß der, welcher alle Dinge mit einem Schlage ergründet, sofort die Uebereinstimmung auffindet, und darf nicht behaupten, daß ihm das gelinge, ohne daß irgend eine Kenntnis ihn leite. Im Gegentheil, eben weil seine Kenntnis vollkommen ist, sind es auch seine Handlungen.[191])

193. Bis jetzt haben wir gezeigt, daß Gottes Wille nicht von den Regeln der Weisheit unabhängig ist, obgleich man sich wundern muß, daß es nöthig war, noch Betrachtungen darüber anzustellen und für eine so große und anerkannte Wahrheit zu kämpfen. Beinahe nicht weniger zu verwundern aber ist es, daß es Leute giebt, welche glauben, daß Gott diese Regeln nur zur Hälfte beobachtet und nicht das Beste wählt, obschon seine Weisheit ihm dasselbe zeigt — mit einem Wort, welche behaupten, daß Gott es hätte besser machen können. Es gleicht das ungefähr dem Irrthum des berühmten Königs Alphons von Castilien, der von einigen Kurfürsten zum römischen Kaiser erwählt wurde und die Aufstellung jener astronomischen Tafeln veranlaßte, die seinen Namen führen. Es wird nämlich behauptet, dieser Fürst habe geäußert, wenn Gott, als er die Welt erschuf, ihn zu Rathe gezogen hätte, würde er demselben gute Rathschläge gegeben haben. Augenscheinlich mißfiel diesem Fürsten das Ptolemäische System, das damals das herrschende war. Er meinte daher, daß man etwas Passenderes hätte schaffen können, und er hatte Recht. Wenn er jedoch das copernicanische System nebst den jetzt durch die Kenntnis der Schwerkraft der Planeten vermehrten Entdeckungen Keplers gekannt hätte, so würde er wohl eingesehen haben, daß die Einrichtung des wahren Systems eine wunderbare ist. Man sieht also, daß es sich nur um das Mehr oder Weniger handelte, daß Alphons

nur behauptete, daß man es hätte besser machen können, und daß sein Urtheil von aller Welt getadelt worden ist.

194. Dennoch wagen Philosophen und Theologen ein ähnliches Urtheil in absprechender Weise aufzustellen, und ich habe mich schon oftmals gewundert, daß gescheidte und fromme Leute fähig gewesen sind, der Güte und der Vollkommenheit Gottes Schranken beizulegen. Denn wenn man behauptet, er wisse, was besser ist, er könne es thun, und thue es nicht, so räumt man ein, daß es nur von seinem Willen abhing, die Welt besser zu machen, als sie ist — gerade das aber nennt man Mangel an Güte, gerade das heißt gegen den schon oben angeführten Satz handeln: Minus bonum habet rationem mali.*) Wenn einige sich auf die Erfahrung berufen, um zu beweisen, daß Gott es hätte besser machen können, so werfen sie sich zu lächerlichen Kritikern seiner Werke auf, und man wird ihnen das entgegenhalten, was man denen erwidert, die das Verfahren Gottes tadeln und aus dieser Annahme, d. h. aus den angeblichen Mängeln der Welt folgern möchten, daß es einen bösen Gott oder wenigstens einen Gott giebt, der gegen das Gute und das Böse gleichgiltig ist. Wenn wir aber wie König Alphons urtheilen, so wird man uns erwidern: Ihr kennt die Welt erst seit drei Tagen, ihr seht darin kaum weiter als eure Nase reicht und findet doch daran auszusetzen. Wartet, bis ihr sie besser kennt, betrachtet darin besonders die Theile, die ein vollständiges Ganzes bilden — wie alle organischen Körper thun — und ihr werdet eine Künstlichkeit und eine Schönheit darin finden, die über alle Vorstellung geht. Daraus dürfen wir aber Schlüsse zu Gunsten der Güte und Weisheit des Urhebers der Dinge auch hinsichtlich der Dinge ziehen, die wir nicht kennen. Freilich finden wir Dinge im Universum, die uns nicht gefallen, aber man muß wis-

*) Ein geringeres Gut hat die Natur eines Uebels.

sen, daß die Welt nicht für uns allein geschaffen worden ist. Dennoch ist sie für uns geschaffen, wenn wir weise sind: sie wird sich uns anpassen, wenn wir uns ihr anpassen, und wir werden in ihr glücklich sein, wenn wir es sein wollen.[192])

195. Mancher wird meinen, daß es unmöglich sei, das Beste hervorzubringen, weil es kein vollkommenes Geschöpf giebt und es immer möglich ist, eins hervorzubringen, das vollkommener ist. Darauf erwidere ich, daß das, was von einem einzelnen Geschöpfe oder einer einzelnen Substanz gesagt werden kann, nicht auf das Universum angewandt werden darf, das, da es sich durch die ganze kommende Ewigkeit erstrecken soll, unendlich ist. Ueberdem giebt es, weil das continuum*) thatsächlich ins Unendliche theilbar ist, im kleinsten Theile des Stoffs eine unendliche Menge von Geschöpfen. Das Unendliche aber, d. h. die Zusammenstellung einer unendlichen Menge von Substanzen, bildet streng genommen kein Ganzes, ebenso wenig wie die unendliche Zahl selbst, von der man nicht sagen kann, ob sie gleich oder ungleich ist. Gerade dies dient zur Widerlegung derer, welche die Welt zu einem Gotte machen oder Gott als die Weltseele auffassen, da die Welt oder das Universum nicht für ein Thier oder eine Substanz angesehen werden darf.**)

196. Es handelt sich also nicht um ein Geschöpf, sondern um das Universum, und der Gegner wird genöthigt sein, zu behaupten, daß ein mögliches Universum besser sein könne als das andere und so ins Unendliche fort. Aber gerade darin würde er sich täuschen und auch den Beweis schuldig bleiben. Wäre diese Ansicht richtig, so würde folgen, daß Gott gar kein Universum geschaffen haben würde, denn er ist unfähig, unvernünftig zu han-

*) Stetige.

**) Zusatz: „Deren Vollkommenheit, wie ich zugebe, keine höchste sein kann."

deln, und in diesem Falle würde er sogar gegen die Vernunft handeln. Es ist dies das nämliche, als ob man sich vorstellte, Gott hätte beschlossen, eine stoffliche Kugel zu schaffen, ohne daß irgend ein Grund vorhanden wäre, dieselbe von dieser oder jener Größe zu schaffen. Dieser Beschluß würde unnütz sein, denn er enthielte in sich etwas, was seine Verwirklichung verhindern würde. Etwas anderes wäre es, wenn Gott beschlösse, von einem gegebenen Punkte aus eine gerade Linie nach einer andern geraden Linie zu ziehen, ohne daß weder im Beschlusse noch in dessen Zubehör eine Bestimmung des Winkels enthalten wäre, denn in diesem Falle würde die Bestimmung aus der Natur der Sache folgen: die Linie würde eine senkrechte und der Winkel ein rechter sein, weil nur das ein Bestimmtes und Besonderes wäre. In dieser Weise muß man die Erschaffung der besten aller möglichen Welten auffassen, um so mehr, da Gott nicht blos die Erschaffung, sondern die Erschaffung der besten von allen beschließt, denn er beschließt nichts, ohne alles zu kennen und faßt keine vereinzelten Beschlüsse, welche nur Ausdrücke des vorhergehenden Willens sein würden, den wir schon zur Genüge erklärt und von den wirklichen Beschlüssen unterschieden haben.[193])

197. Herr Diroys, den ich in Rom kennen lernte, Theologe Sr. Eminenz des Cardinals d'Estrées, hat ein Buch geschrieben: Beweise und Urtheile zu Gunsten der christlichen Religion, das 1683 in Paris erschienen ist. Herr Bayle (Antwort auf die Fragen 2c., 3. Th., Kap. 165, S. 1058) führt daraus den Einwurf an, den Herr Diroys sich macht. „Es giebt noch eine Schwierigkeit," sagt dieser, „deren Lösung von nicht geringerer Wichtigkeit ist als die der andern, da sie namentlich denen Sorge macht, welche das Gute und das Schlimme nach Erwägungen beurtheilen, die auf den reinsten und erhabensten Grundsätzen beruhen. Da nämlich Gott die höchste Weisheit und Güte

ist, so scheint es ihnen, daß er alles so einrichten müßte, wie weise und tugendhafte Menschen es eingerichtet zu sehen wünschten, gemäß den Regeln der Weisheit und der Güte, die Gott ihnen eingeprägt hat, und so wie sie selbst es einrichten müßten, wenn es von ihnen abhinge. Da sie nun sehen, daß die Dinge in der Welt nicht so gut gehen, wie sie nach ihrer Meinung gehen könnten und gehen würden, wenn sie die Sache in die Hand nähmen, so schließen sie, daß Gott, der unendlich weiser und besser ist als sie oder vielmehr die Weisheit und die Güte selbst ist, sich nicht darum bekümmere."

198. Herr Diroys sagt manches Gute hierüber, das ich jedoch nicht wiederhole, weil wir schon an mehr als einer Stelle auf jenen Einwurf geantwortet haben, und dies der Hauptzweck unserer ganzen Abhandlung war. Er bringt jedoch etwas vor, dem ich nicht beistimmen kann. Er meint nämlich, der Einwurf beweise zu viel. Hier seine eigenen Worte (nach Herrn Bayle, S. 1059): „Wenn es sich für die höchste Weisheit und Güte nicht schickt, das nicht zu schaffen, was besser und vollkommener ist, so folgt daraus, daß alle Wesen ewig, unveränderlich und wesentlich so vollkommen und so gut sind, wie sie sein können, da etwas sich nur ändern kann, indem es entweder aus einem weniger guten Zustande in einen bessern oder aus einem bessern in einen weniger guten übergeht. Da dies aber nicht geschehen kann, wenn es sich für Gott nicht schickt, das nicht zu thun, was besser und vollkommener ist, sobald er es kann, so müssen alle Wesen ewig und wesentlich mit einer Kenntnis und einer Tugend erfüllt sein, die so vollkommen ist, wie Gott sie zu verleihen vermag. Was aber ewig und wesentlich so vollkommen ist, wie Gott es machen kann, geht von ihm aus, kurzum: ist ewig und wesentlich gut wie er und folglich Gott wie er. Dahin also führt der Satz, daß es der höchsten Gerechtigkeit und Güte widerstrebe, die Dinge nicht so gut und so vollkom-

men zu schaffen, wie sie sein können. Denn es ist der wesentlichen Güte wesentlich, daß sie alles beseitigt, was ihr unbedingt widerstrebt. Deshalb muß als eine Grundwahrheit hinsichtlich des Verhaltens Gottes in Bezug auf die Geschöpfe der Satz aufgestellt werden, daß es dieser Weisheit und Güte nicht widerstrebt, die Dinge weniger vollkommen zu schaffen, als sie sein könnten, und daß sie zuläßt, daß die Güter, welche sie hervorgebracht hat, entweder völlig zu sein aufhören oder sich verändern und verschlechtern, da es Gott nicht widerstrebt, daß es neben ihm noch andere Wesen giebt, d. h. Wesen, die das nicht sein könnten, was sie sind, und nicht thun könnten, was sie thun, oder thun könnten, was sie nicht thun."

199. Herr Bayle nennt diese Antwort kläglich, ich finde aber, daß das, was er derselben entgegenstellt, verworren und unklar ist. Herr Bayle behauptet, daß diejenigen, welche zwei Principien annehmen, sich namentlich auf die Voraussetzung der höchsten Freiheit Gottes stützen, denn wenn er gezwungen wäre, alles hervorzubringen, was er hervorbringen kann, so würde er auch die Sünden und die Schmerzen hervorbringen: die Dualisten könnten also aus dem Dasein des Uebels keinen Beweis gegen die Einheit des Princips herleiten, wenn dies Princip ebenso zum Uebel wie zum Guten geneigt wäre. Herr Bayle dehnt jedoch hier den Begriff Freiheit gar zu weit aus: denn obgleich Gott völlig frei ist, folgt daraus doch keineswegs, daß er eine nach beiden Seiten hin gleich große Gleichgiltigkeit besitzt, und obgleich er zum Handeln geneigt ist, folgt daraus doch nicht, daß er durch diese Neigung gezwungen wird, alles hervorzubringen, was er kann. Er wird vielmehr nur das hervorbringen, was er will, denn seine Neigung veranlaßt ihn zum Guten. Ich räume also die unumschränkte Freiheit Gottes ein, aber ich verwechsele dieselbe nicht mit der nach beiden Seiten gleich großen Gleichgiltigkeit, wonach er ohne Grund handeln könnte.

Herr Diroys meint nun, daß die Dualisten, wenn sie fordern, daß das alleinige gute Princip kein Uebel hervorbringe, zu viel verlangen, denn nach seiner Ansicht müßten sie aus demselben Grunde auch verlangen, daß er das größte Gute hervorbringe, da das geringere Gute eine Art Uebel ist. Ich behaupte, die Dualisten haben hinsichtlich des ersten Punktes Unrecht, würden aber hinsichtlich des zweiten, wo Herr Diroys sie ohne Ursache tadelt, Recht haben,*) oder vielmehr: man kann das Uebel oder das weniger Gute in einigen Theilen mit dem Besten im Ganzen in Uebereinstimmung bringen. Wenn die Dualisten verlangten, daß Gott das Beste thäte, so würden sie nicht zu viel verlangen. Sie täuschen sich vielmehr nur darin, daß sie behaupten, das Beste im Ganzen schließe das Uebel in den Theilen aus, und daher sei das, was Gott gemacht hat, nicht das Beste.

200. Aber Herr Diroys meint, wenn Gott immer das Beste hervorbringt, so werde er andere Götter hervorbringen, da jede andere Substanz, die er hervorbrächte, weder die beste noch die vollkommenste sein würde. Er täuscht sich jedoch, und zwar weil er die Ordnung und Verknüpfung der Dinge nicht in Betracht zieht. Wenn jede Substanz, für sich genommen, vollkommen wäre, so würden alle ähnlich sein, was weder angemessen noch möglich ist. Wären es Götter, so würde es nicht möglich gewesen sein, sie hervorzubringen. Das beste System der Dinge wird also keine Götter enthalten, es wird immer ein System von Körpern — d. h. nach Ort und Zeit geordneten Dingen — und von Seelen sein, welche die Körper vorstellen und sie wahrnehmen, und denen gemäß die Körper zum guten Theile geleitet werden. Und da der Plan eines Bauwerks in Bezug auf Zweck, Kosten und

*) Zusatz: „D. h. sie fordern mit Unrecht die Beseitigung alles Uebels, verlangen aber mit Recht die Hervorbringung des höchsten Guten.

Umstände von allen der beste sein kann, da ferner eine Anordnung einiger gestalteter Körper, die man uns bietet, die beste sein kann, die sich auffinden läßt, so ist leicht zu begreifen, daß ein bestimmter Bau des Universums der beste von allen sein kann, ohne daß dieses darum ein Gott wird. Die Verknüpfung und Ordnung der Dinge hat zur Folge, daß der Körper jedes Thieres und jeder Pflanze aus andern Thieren und andern Pflanzen oder andern lebenden und organischen Wesen besteht, daß folglich eine Unterordnung besteht, und daß ein Körper, eine Substanz der andern dient: daher kann ihre Vollkommenheit nicht die gleiche sein.

201. Herrn Bayle scheint es (S. 1063), daß Herr Diroys zwei verschiedene Sätze mit einander verwechselt habe, nämlich erstens: Gott muß alles einrichten, wie weise und tugendhafte Menschen es eingerichtet zu sehen wünschen würden, gemäß den Regeln der Weisheit und Güte, die Gott ihnen eingeprägt hat, und so wie sie selbst es einrichten müßten, wenn es von ihnen abhinge, und zweitens: Es schickt sich nicht für die höchste Güte und Weisheit, das nicht zu thun, was besser und vollkommner ist. Herr Diroys macht sich nach Herrn Bayles Meinung den ersten Satz zum Einwurf, antwortet aber nur auf den zweiten. Mir scheint er jedoch darin Recht zu haben, denn diese beiden Sätze sind eng mit einander verknüpft, der zweite ist nur eine Folge des ersten: weniger Gutes thun, als man vermag, heißt gegen die Weisheit oder gegen die Güte fehlen. Das Beste sein und von den Weisesten und Tugendhaftesten gewünscht werden ist ein und dasselbe. Und man darf behaupten, daß wir, wenn wir den Bau und die Einrichtung des Universums begreifen könnten, finden würden, daß es so eingerichtet ist und so regiert wird, wie die Weisesten und Tugendhaftesten es nur immer wünschen können, da Gott nicht umhin kann, so zu handeln. Doch ist diese Nothwendigkeit nur moralisch

Natur, und ich räume ein, daß Gott, wenn er durch eine metaphysische Nothwendigkeit gezwungen wäre, das hervorzubringen, was er schafft, alles, was möglich ist, oder nichts hervorbringen würde, und in diesem Sinne würde die Folgerung des Herrn Bayle sehr richtig sein. Allein da sich alles Mögliche nicht in ein und derselben Folge des einen Universums mit einander verträgt, so kann eben aus diesem Grunde nicht alles hervorgebracht werden, was möglich ist, und man muß daher sagen, daß Gott zur Erschaffung dieser Welt nicht im metaphysischen Sinne genöthigt ist. Man kann sagen, daß, sobald Gott etwas zu schaffen beschlossen hat, ein Streit zwischen all den Möglichkeiten entsteht, die sämmtlich nach dem Dasein verlangen, und daß dabei diejenigen, welche in ihrer Verbindung mit einander die meiste Realität, die meiste Vollkommenheit und die meiste Begreiflichkeit erzeugen, den Sieg davontragen. Allerdings kann dieser ganze Streit nur ideal, d. h. nur ein Kampf von Gründen im vollkommensten Verstande sein, der nicht umhin kann, auf die vollkommenste Weise zu handeln und demzufolge das Beste zu wählen. Doch ist Gott durch eine moralische Nothwendigkeit gezwungen, die Dinge so zu schaffen, daß es nicht besser geschehen kann, denn sonst würden nicht nur andere Anlaß haben, das zu tadeln, was er thut, sondern, was schlimmer wäre, Gott selbst würde nicht mit seinem Werke zufrieden sein: er würde sich die Unvollkommenheit desselben zum Vorwurf machen, was gegen die höchste Glückseligkeit der göttlichen Natur ist. Dies stete Gefühl seines eigenen Fehlers oder seiner eigenen Unvollkommenheit würde eine Quelle unvermeidlichen Kummers für ihn sein, wie Herr Bayle sich bei einer andern Gelegenheit (S. 953) ausdrückt.

202. Herr Diroys setzt in seinem Beweise etwas Falsches voraus, wenn er annimmt, daß eine Veränderung nur durch den Uebergang aus einem weniger guten Zu-

stande in einen bessern oder aus einem bessern in einen weniger guten stattfinden könne, und daß daher, wenn Gott das Beste schafft, das Geschaffene nicht verändert werden könne: daß es eine ewige Substanz, ein Gott sein würde. Aber ich sehe durchaus nicht ein, warum eine Sache nicht die Art ihrer guten oder schlechten Eigenschaft solle ändern können, ohne den Grad derselben zu ändern. Bei dem Uebergange vom Vergnügen an der Musik zum Vergnügen an der Malerei oder umgekehrt vom Vergnügen der Augen zu dem der Ohren kann der Grad des Vergnügens ganz derselbe bleiben, ohne daß das spätere einen andern Vortheil als den der Neuheit für sich hat. Wenn die Quadratur des Cirkels oder — um die nämliche Ausdrucksweise beizubehalten — die Circulatur des Quadrats gelänge, d. h. wenn der Kreis in ein Quadrat oder das Quadrat in einen Kreis von gleicher Größe verwandelt würde, so würde, an und für sich genommen und ohne Rücksicht auf irgend welchen Gebrauch, schwer anzugeben sein, ob man gewonnen oder verloren haben würde. Also kann das Beste in ein anderes verändert werden, das ihm weder nachsteht, noch es übertrifft, immer aber wird dabei eine Ordnung unter ihnen bestehen, und zwar die beste Ordnung, welche möglich ist. Faßt man die ganze Folge der Dinge ins Auge, so hat das Beste nicht seines Gleichen, wohl aber kann ein Theil dieser Folge einem andern Theile derselben gleich kommen. Ueberdem könnte man sagen, daß die ganze Folge der Dinge bis ins Unendliche die beste sei, welche möglich ist, obgleich das, was in jedem einzelnen Zeitabschnitt im ganzen Universum besteht, nicht das Beste sei. Das Universum könnte sich also fortwährend verbessern, wenn es in der Natur der Dinge läge, daß das Beste nicht mit einem Schlage erreicht werden dürfte. Doch das sind Probleme, über die sich nur schwer urtheilen läßt.[194])

203. Herr Bayle sagt (S. 1064), daß die Frage, ob

Gott vollkommnere Dinge habe schaffen können, als er geschaffen hat, ebenfalls sehr schwierig sei, und daß sich sehr starke Gründe für und wider geltend machen ließen. Meines Erachtens ist dies jedoch dasselbe, als wenn man fragt, ob Gottes Handlungen der größten Güte gemäß seien. Es ist wirklich recht sonderbar, daß man durch eine geringe Veränderung der Ausdrücke das wieder zweifelhaft macht, was richtig aufgefaßt das Klarste von der Welt ist. Die Gegengründe sind ohne die geringste Beweiskraft, weil sie nur auf den anscheinenden Mängeln beruhen, und der Einwurf des Herrn Bayle, der zu beweisen sucht, daß das Gesetz des Besten Gott eine wahrhafte metaphysische Nothwendigkeit aufdrängen würde, ist nur eine Täuschung, die dem Mißbrauch der Ausdrücke entspringt. Herr Bayle war auch früher, als er der Ansicht des ehrwürdigen Pater Malebranche beipflichtete, einer andern Meinung über diesen Gegenstand, die der meinen ziemlich nahe kam. Seitdem aber Herr Arnauld gegen den ehrwürdigen Pater geschrieben hat, hat Herr Bayle seine Ansicht geändert, und ich glaube, sein Hang zum Zweifeln, der mit den Jahren gewachsen ist, hat viel dazu beigetragen. Herr Arnauld war zweifelsohne ein großer Mann, und seine Autorität ist von großem Gewicht: er hat in seinen Schriften gegen den Pater Malebranche verschiedene gute Bemerkungen gemacht. Aber er hatte keinen Grund, das zu bekämpfen, was dieser Pater über die Regel des Besten gesagt hat, und was sich meiner Ansicht darüber nähert.

204. Nachdem der berühmte Verfasser der Erforschung der Wahrheit von der Philosophie zur Theologie übergegangen war, veröffentlichte er eine treffliche Abhandlung über die Natur und die Gnade, worin er — wie Herr Bayle im 234. Kapitel seiner Vermischten Gedanken über die Kometen auseinandergesetzt hat — in seiner Weise zeigte, daß die Ereignisse, welche aus der Vollziehung der allgemeinen Gesetze entstehen, nicht Gegenstand eines be-

sondern Willens Gottes seien. Allerdings will man, wenn man eine Sache will, auch gewissermaßen alles, was unvermeidlich damit verknüpft ist, und folglich kann Gott nicht die allgemeinen Gesetze wollen, ohne zugleich gewissermaßen auch alle die einzelnen Wirkungen zu wollen, die nothwendigerweise daraus entstehen müssen: aber trotzdem will man diese besondern Ereignisse nicht um ihrer selbst willen, und das eben versteht man darunter, wenn man sagt, man wolle sie nicht mit einem unmittelbaren und besondern Willen. Unzweifelhaft hat Gott, als er nach außen zu handeln beschloß, eine Handlungsweise gewählt, die des im höchsten Grade vollkommenen Wesens würdig war, d. h. die unendlich einfach und gleichmäßig und doch von unendlicher Fruchtbarkeit war. Man darf sogar nach diesem Pater annehmen, daß dieses Handeln vermittelst allgemeiner Willensentschlüsse ihm vorzüglicher erschienen ist, obgleich daraus einige überflüssige — und, füge ich hinzu, sogar für sich genommen, schlechte — Ereignisse entspringen mußten, als eine andere, complicirtere und regelmäßigere Handlungsweise.*) Nichts ist — nach der Ansicht des Herrn Bayle zu der Zeit, als er seine Gedanken über die Kometen niederschrieb — geeigneter, die zahllosen Bedenken zu beseitigen, die man gegen die göttliche Vorsehung geltend macht, als gerade diese Annahme. „Gott fragen," sagt er, „weshalb er Dinge geschaffen habe, die den Menschen noch schlechter machen, hieße fragen, warum Gott seinen Plan — der nicht anders als unendlich schön sein kann — auf dem einfachsten und gleichmäßigsten Wege ausgeführt, und warum er nicht durch eine Verbindung von Schlüssen, die beständig einander durchkreuzen, den schlechten Gebrauch der menschlichen Wil-

---

*) Zusatz: „Wiewohl meines Erachtens das regelmäßige Verfahren auch mehr den allgemeinen Willensentschlüssen gemäß sein muß."

lensfreiheit verhindert habe.“ Er fügt dann noch hinzu, daß die Wunder als besondere Aeußerungen des göttlichen Willens einen Zweck haben müssen, der Gottes würdig ist.

205. Auf dieser Grundlage macht er dann (im 231. Kapitel) treffliche Bemerkungen hinsichtlich der Unbilligkeit derer, die sich über das Glück der Schlechten beklagen. „Ich trage kein Bedenken,“ sagt er, „die Behauptung aufzustellen, daß alle diejenigen, welche das Glück der Schlechten befremdend finden, sehr wenig über die Natur Gottes nachgedacht und die Obliegenheiten einer Ursache, die alle Dinge regiert, auf das Maß einer völlig untergeordneten Vorhersehung herabgesetzt haben, was von kleinlichem Geiste zeugt. Wie! hätte Gott etwa, nachdem er freie Ursachen und nothwendige Ursachen in einer Mischung geschaffen, die unendlich geeignet war, die Wunder seiner unendlichen Weisheit kund zu machen, Gesetze aufstellen sollen, die der Natur der freien Ursachen entsprechend, aber so wenig unwandelbar wären, daß der geringste Verdruß, der einem Menschen geschähe, sie zum Verderben der menschlichen Freiheit völlig umstürzen dürfte? Ein einfacher Stadt-Commandant würde sich zur Zielscheibe des Spottes machen, wenn er seine Anordnungen und Befehle ändern wollte, so oft es jemand einfiele, gegen ihn zu murren — und Gott, dessen Gesetze ein so umfassendes Gut betreffen, daß alles uns Sichtbare nur ein geringer Theil desselben ist, Gott sollte gehalten sein, seine Gesetze abzuändern, weil sie heute dem einen und morgen dem andern nicht gefallen? weil bald ein Abergläubischer in der irrigen Meinung, daß eine Mißgeburt etwas Unheilvolles verkünde, von diesem Irrthume zu einer verbrecherischen Opferung übergeht, bald eine gute Seele, die nichts desto weniger die Tugend nicht hinlänglich schätzt, um den Mangel derselben für eine genügende Strafe zu halten, daran Anstoß nimmt, daß ein böser Mensch reich wird oder sich einer kräftigen Gesundheit erfreut? Kann man sich eine unrichtigere Vor-

stellung von einer allgemeinen Vorsehung machen? Und da alle Welt zugiebt, daß das Naturgesetz: Der Starke überwindet den Schwachen, äußerst weise gegeben worden, und daß es lächerlich sein würde, wenn man verlangen wollte, Gott solle, sobald ein Stein auf eine Vase fällt, welche die größte Freude ihres Besitzers bildet, dies Gesetz aufheben, um jenem Besitzer einen Kummer zu ersparen — muß man da nicht auch einräumen, daß es ebenso lächerlich ist, wenn man verlangt, Gott solle das nämliche Gesetz aufheben, um zu verhindern, daß ein Böser sich durch die Beraubung eines Guten bereichere? Je mehr der Böse sich über die Gebote des Gewissens und der Ehre hinwegsetzt, um so mehr übertrifft er den Guten an Kraft, so daß er diesen, wenn er ihn angreift, dem Laufe der Natur gemäß, vernichten muß; und sind beide bei den Finanzen angestellt, so muß demselben Laufe der Natur gemäß der Böse sich mehr bereichern als der Gute, gerade wie ein starkes Feuer mehr Holz verzehrt als ein Strohfeuer. Die, welche möchten, daß ein böser Mensch krank würde, sind zuweilen ebenso unbillig wie diejenigen, welche möchten, daß der Stein das Glas nicht zerbräche, auf das er fällt, denn bei der Weise, in welcher seine Organe gebildet sind, können weder die Nahrungsmittel, die er zu sich nimmt, noch die Luft, die er athmet, nach den natürlichen Gesetzen seiner Gesundheit schaden. Diejenigen, welche sich über seine Gesundheit beklagen, beklagen sich also darüber, daß Gott die Gesetze nicht verletzt, die er aufgestellt hat, und sie thun daran um so mehr unrecht, da es in Folge der Verbindungen und Verknüpfungen, die nur Gott einzurichten im Stande ist, sehr häufig vorkommt, daß der Lauf der Natur die Strafe für die Sünde herbeiführt."[195])

206. Es ist sehr schade, daß Herr Bayle den mit so vielem Glück eingeschlagenen Weg, zu Gunsten der Vorsehung zu begründen und zu folgern, so schnell wieder verlassen hat, denn er würde auf diesem Wege viel geleistet

und, indem er schöne Dinge sagte, zugleich auch gute gesagt haben. Ich stimme dem ehrwürdigen Pater Malebranche darin bei, daß Gott alles auf die Weise geschaffen hat, die seiner am würdigsten ist. Hinsichtlich der allgemeinen und der besondern Aeußerungen seines Willens gehe ich aber noch etwas weiter als er. Da Gott nichts ohne Grund thun kann, selbst wenn er Wunder verrichtet, so folgt, daß er hinsichtlich der einzelnen Ereignisse keinen Willen hat, der nicht die Folge einer Wahrheit oder eines allgemeinen Willens wäre. Daher möchte ich behaupten, daß Gott niemals besondere Willensmeinungen hat, so wie dieser Pater es auffaßt, d. h. also ursprüngliche besondere Willensmeinungen.

207. Ich glaube, selbst den Wundern ist in dieser Beziehung nichts eigen, was sie von den andern Ereignissen unterscheidet, denn er wird ja durch Gründe einer über der Naturordnung stehenden Ordnung veranlaßt, sie zu bewirken. Deshalb möchte ich auch nicht mit dem Pater Malebranche sagen, daß Gott die allgemeinen Gesetze aufhebe, wenn die Ordnung es verlangt: er hebt vielmehr ein Gesetz nur durch ein anderes, passenderes auf, und was die Ordnung will, muß ja mit der Regel der Ordnung überhaupt übereinstimmen, die zur Zahl der allgemeinen Gesetze gehört. Das charakteristische Kennzeichen der Wunder im eigentlichen Sinne besteht darin, daß sie nicht aus der Natur der geschaffenen Dinge erklärt werden können. Aus diesem Grunde würde Gott, wenn er ein allgemeines Gesetz aufstellte, wonach die Körper einander anziehen sollten, die Ausführung dieses Gesetzes nur durch beständige Wunder erlangen. Und aus eben diesem Grunde würde auch, wenn Gott wollte, daß die Organe des menschlichen Körpers dem Willen der Seele nach dem System der Gelegenheits-Ursachen Folge leisteten, dies Gesetz sich ebenfalls nur durch beständige Wunder ausführen lassen.[196])

208. Es muß daher angenommen werden, daß Gott

unter den nicht unbedingt nothwendigen allgemeinen Regeln diejenigen auswählte, die am natürlichsten sind, sich am leichtesten rechtfertigen lassen und auch zur Rechtfertigung anderer Dinge am meisten geeignet sind. Es ist dies offenbar das Schönste und Gefälligste, und wenn das System der vorherbestimmten Harmonie nicht schon anderweitig nothwendig wäre, weil es die überflüssigen Wunder beseitigt, so würde Gott es doch schon deshalb gewählt haben, weil es das harmonischste ist. Die Wege Gottes sind die einfachsten und gleichmäßigsten, weil er Regeln wählt, die einander am wenigsten beschränken. Ebenso sind sie in Betracht der Einfachheit der Wege die fruchtbarsten, gerade wie man von einem Hause sagt, es sei das beste, welches mit gleichen Kosten hat hergestellt werden können. Man kann sogar diese beiden Bedingungen, die Einfachheit und die Fruchtbarkeit, auf einen einzigen Vorzug zurückführen: den der Hervorbringung der größten Menge von Vollkommenheit, die möglich ist, und dadurch läßt sich das System des Pater Malebranche in diesem Punkte auf das meine zurückführen. Denn wenn die Wirkung größer, die Mittel und Wege aber weniger einfach angenommen würden, so könnte man meines Erachtens sagen, wenn man eben nicht bloß die End-Wirkung, sondern auch die Mittel-Wirkung in Betracht zieht, daß die Wirkung selbst alles in allem weniger groß sei. Denn der Weise handelt so viel er kann so, daß die Mittel zugleich auch gewissermaßen Zwecke, d. h. wünschenswerth sind, nicht bloß wegen dessen, was sie bewirken, sondern auch wegen dessen, was sie sind. Die verwickeltern Mittel und Wege nehmen zu viel Terrain, zu viel Raum, zu viel Platz, zu viel Zeit in Anspruch, die man besser hätte verwenden können.[197])

209. Da sonach alles auf die größte Vollkommenheit abzielt, so kommt man auf mein Gesetz des Besten zurück. Denn die Vollkommenheit umfaßt nicht nur das moralische und physische Gute der mit Vernunft begabten

Geschöpfe, sondern auch das Gute, was nur metaphysischer Art ist und die vernunftlosen Geschöpfe betrifft. Daraus folgt, daß das Uebel bei den vernünftigen Geschöpfen nur begleitungsweise, nicht in Folge eines vorhergehenden, sondern in Folge eines nachfolgenden Willens als im besten möglichen Plane enthalten auftritt. Das metaphysische Gute, das alles umfaßt, ist Ursache, daß zuweilen dem physischen Uebel und dem moralischen Uebel ein Platz eingeräumt werden muß, wie ich schon wiederholentlich auseinandergesetzt habe. Die alten Stoiker scheinen nicht weit von diesem Systeme entfernt gewesen zu sein. Herr Bayle selbst hat im Artikel Chrysippe seines Wörterbuchs, Anmerkung T, darauf aufmerksam gemacht. Es kommt nun hier darauf an, seine eigenen Worte anzuführen, um ihn zuweilen im Widerspruch mit sich selbst zu zeigen und ihn von neuem auf die schönen Gedanken zurückzuführen, die er früher ausgesprochen hatte. „Chrysippus," sagt er auf S. 930, „untersuchte in seinem Werke über die Vorsehung unter anderm auch die Frage: Hat die Natur der Dinge oder die Vorsehung, welche die Welt und das Menschengeschlecht schuf, auch die Krankheiten geschaffen, denen die Menschen ausgesetzt sind? Er erwidert darauf, daß es nicht die Grundabsicht der Natur gewesen sei, die Menschen als der Krankheit unterworfen zu schaffen, da dies sich nicht für die Ursache alles Guten schicken würde; bei der Herrichtung und Hervorbringung verschiedener großer, äußerst gut geordneter und höchst feiner Dinge aber fand sie, daß daraus einige Nachtheile entsprangen: diese waren also nicht ihrem ursprünglichen Plane und ihrer Absicht entsprechend, sie stellten sich vielmehr im Verlaufe des Werkes ein und existirten nur als Folgen. Hinsichtlich der Bildung des menschlichen Körpers, sagte er, verlangten der sinnreichste Entwurf und sogar die Nützlichkeit des Werkes, daß der Kopf aus einem Gefüge dünner und zarter Knochen bestehe, woraus dann aber

die Unannehmlichkeit entsprang, daß er den Schlägen nicht widerstehen konnte. Die Natur traf die nöthigen Vorkehrungen für die Gesundheit, gleichzeitig aber mußte gewissermaßen begleitungsweise der Quell der Krankheiten aufgethan werden. Ebenso ist es mit der Tugend: die unmittelbare Thätigkeit der Natur, durch welche die Tugend entstand, bringt als Rückwirkung das Gezücht der Laster hervor. Ich habe nicht wörtlich übersetzt, deshalb führe ich hier zu Gunsten derer, welche lateinisch verstehen, die eigenen Worte des Aulus Gellius [Lib. VI, c. 1] an: Idem Chrysippus in eodem libro (quarto, *Περὶ προνοίας**) tractat consideratque, dignumque esse id quaeri putat: *εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται.***) Id est, naturane ipsa rerum vel providentia, quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia: eaque non per naturam sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat *κατὰ παρακολούθησιν.* Sicut, inquit, quum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem re majoris alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est; ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur.

---

*) Ueber die Vorsehung.

**) Ob die Krankheiten des Menschen durch die Natur entstehen.

Sic, Hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem nata sunt. Mich dünkt, bei der Unwissenheit, in der er sich hinsichtlich des Falls des ersten Menschen befand, jenes Falls, den wir nur durch die Offenbarung kennen lernen konnten, und der die wahre Quelle unseres Elends ist, hätte ein Heide nichts Vernunftgemäßeres vorbringen können. Wenn wir mehrere derartige Auszüge aus den Werken Chrysipps, oder besser wenn wir seine Werke selbst hätten, so würden wir eine vortheilhaftere Vorstellung von der Trefflichkeit seines Geistes bekommen, als wir jetzt haben." [198])

210. Betrachten wir nun die Kehrseite der Medaille bei dem veränderten Herrn Bayle. Nachdem er in seiner Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters (Kap. 155, S. 992, 3. Th.) die folgenden Worte des Herrn Jaquelot angeführt hat, die ganz nach meinem Geschmacke sind: „Eine Veränderung der Ordnung des Universums ist eine unendlich gewichtigere Sache als das Glück eines guten Menschen" — fügt er hinzu: „Dieser Gedanke hat etwas Bestechendes. Der Pater Malebranche hat ihn in das denkbar beste Licht gestellt und einige von seinen Lesern überredet, daß ein einfaches und höchst fruchtbares System der Weisheit Gottes mehr entspreche als ein verwickeltes und verhältnismäßig weniger fruchtbares, dabei aber mehr zur Vermeidung von Unregelmäßigkeiten geeignetes. Herr Bayle gehörte zu denen, welche glaubten, der Pater Malebranche gäbe damit eine wunderbare Lösung" — wohl gemerkt, es ist Herr Bayle selbst, der so spricht — „es ist aber beinahe unmöglich, sich damit abfinden zu lassen, nachdem man die Schriften des Herrn Arnauld gegen dies System gelesen und die gewaltige und unermeßliche Vorstellung von dem im höchsten Grade vollkommenen Wesen in Betracht gezogen hat. Diese Vorstellung belehrt uns, daß es für Gott nichts Leichteres giebt, als einen Plan zu

befolgen, der einfach, ergiebig, regelmäßig und zugleich allen Geschöpfen angenehm ist."

211. Während meines Aufenthaltes in Frankreich theilte ich Herrn Arnauld ein Gespräch mit, das ich in lateinischer Sprache über die Ursache des Uebels und die göttliche Gerechtigkeit aufgesetzt hatte. Es war das nicht nur vor dem Streite dieses Herrn mit dem ehrwürdigen Pater Malebranche, sondern sogar noch vor dem Erscheinen des Buches über die Erforschung der Wahrheit. Der Grundsatz, den ich hier vertheidige: daß nämlich die Sünde zugelassen worden sei, weil sie im besten aller möglichen Pläne für das Universum enthalten war, wurde schon in jenem Gespräche von mir benutzt, und Herr Arnauld schien damals nicht davor zu erschrecken. Die kleinen Zwiste jedoch, die er seitdem mit dem ehrwürdigen Pater gehabt hat, haben ihn zu einer aufmerksamern Prüfung dieses Gegenstandes und einer strengern Beurtheilung desselben veranlaßt. Mit der Weise aber, in der Herr Bayle hier die Sache ausgedrückt hat, bin ich nicht ganz zufrieden: ich bin durchaus nicht der Ansicht, daß ein verwickelterer und weniger ergiebiger Plan überhaupt zur Vermeidung der Unregelmäßigkeiten geeigneter sein könne. Die Regeln sind die allgemeinen Willensacte: je mehr Regeln man beobachtet, desto mehr Regelmäßigkeit ist vorhanden; Einfachheit und Ergiebigkeit sind der Zweck der Regeln. Man wird mir da einwerfen, daß ein sehr einförmiges System ohne Unregelmäßigkeiten sein werde. Darauf erwidere ich, daß gerade die zu große Einförmigkeit eine Unregelmäßigkeit sein würde: sie würde gegen die Regeln der Harmonie verstoßen. Et citharoedus ridetur, chorda qui semper oberrat eadem.*) Ich glaube also, daß Gott einen einfachen, ergiebigen, regelmäßigen Plan verfolgen kann, aber ich glaube nicht, daß der beste und

*) Auch der Citherspieler wird verlacht, wenn er immer auf derselben Saite klimpert.

regelmäßigste Plan auch immer allen Geschöpfen angenehm ist, und schließe dies a posteriori, weil es bei dem von Gott gewählten Plane nicht der Fall ist. Ich habe es aber auch bereits a priori durch die der Mathematik entlehnten Beispiele gezeigt und werde sogleich noch ein weiteres geben. Ein Anhänger des Origenes, welcher verlangt, daß die vernünftigen Geschöpfe schließlich sämmtlich glücklich werden, wird noch leichter zufrieden zu stellen sein. Er wird nach dem Beispiele der Aeußerung des heiligen Paulus über die Leiden dieses Lebens sagen, daß die endlichen Leiden nicht mit einem ewigen Glücke verglichen werden können.

212. Die Täuschung beruht, wie ich bereits bemerkte, bei dieser Frage darauf, daß man zu dem Glauben neigt, was beim Ganzen das Beste ist, müsse auch bei jedem einzelnen Theile das möglichst Beste sein. Man schließt auf diese Weise in der Geometrie, wenn es sich de maximis et minimis*) handelt. Wenn der beabsichtigte Weg von A nach B der möglichst kürzeste ist, und dieser Weg führt über C, so muß der Weg von A nach C als Theil des ersten ebenfalls der möglichst kürzeste sein. Aber der Schluß von der Quantität auf die Qualität ist nicht immer richtig, so wenig wie der Schluß, den man von den gleichen Größen auf die ähnlichen Größen macht. Denn gleiche Größen sind die, deren Quantität die nämliche ist, ähnliche aber die, welche in den Qualitäten nicht von einander verschieden sind. Der verstorbene Herr Sturm, ein berühmter Mathematiker in Altorf, hielt sich in seinen Jugendjahren in Holland auf und veröffentlichte dort ein kleines Buch mit dem Titel: Euclides Catholicus,**) in welchem er genaue und allgemeine Regeln über nicht-mathematische Gegenstände zu geben suchte, wozu er durch seinen Lehrer, den verstorbenen Herrn Erhard Weigel, auf-

*) Um die größten und kleinsten Größen.

**) Der allgemeine Euklid.

gemuntert worden war. In diesem Buche überträgt er den Satz, den Euklid für die gleichen Größen aufgestellt hat, auf die ähnlichen und sagt: Si similibus addas similia, tota sunt similia.*) Es bedurfte aber so vieler Vorbehalte und einschränkender Bedingungen bei dieser neuen Regel, daß es meines Erachtens besser gewesen wäre, wenn man sie gleich von vorn herein mit Einschränkungen aufgestellt und gesagt hätte: Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia.**) Auch die Geometer pflegen oft non tantum similia, sed et similiter posita***) zu fordern.

213. Dieser Unterschied zwischen der Quantität und der Qualität zeigt sich auch in unserm Falle. Der Theil des kürzesten Weges zwischen zwei Punkten ist auch der kürzeste Weg zwischen den Endpunkten dieses Theils: der Theil des besten Ganzen aber ist nicht nothwendigerweise das Beste, was aus diesem Theile gemacht werden konnte, denn der Theil eines schönen Gegenstandes ist nicht immer ebenfalls schön, da er auf unregelmäßige Weise aus dem Ganzen herausgezogen oder herausgenommen worden sein kann. Beständе die Güte und die Schönheit immer in etwas Selbständigem und Einförmigem, wie dies beim Raume, beim Stoffe, beim Golde, beim Wasser und andern für gleichartig und gleichförmig gehaltenen Körpern der Fall ist, so würde man sagen müssen, der Theil des Guten und des Schönen sei ebenso gut und so schön wie das Ganze, da er ja immer dem Ganzen ähnlich sein würde. Allein dies gilt nicht für die relativen Dinge. Ein der Geometrie entlehntes Beispiel dürfte meinen Gedanken deutlicher machen.

---

*) Aehnliches zu Aehnlichem addirt, giebt Aehnliches.

**) Aehnliches auf ähnliche Weise zu Aehnlichem addirt, giebt Aehnliches.

***) Nicht nur Aehnliches, sondern auch auf ähnliche Weise Liegendes.

214. Es giebt eine Art Geometrie, die Herr Jungius in Hamburg, einer der ausgezeichnetsten Männer seiner Zeit, die empirische nannte. Dieselbe bedient sich überzeugender Erfahrungssätze und beweist mehrere Lehrsätze des Euklid, namentlich aber die Sätze über die Gleichheit zweier Figuren, durch eine Zerlegung der einen Figur in einzelne Stücke und durch Zusammenfügung dieser Stücke, um daraus die andere Figur zu bilden. Auf diese Weise bildet man durch entsprechendes Zerlegen der Quadrate über den beiden Katheten des rechtwinkligen Dreiecks und durch entsprechende Zusammenfügung dieser Stücke das Quadrat der Hypothenuse und beweist dadurch den 47. Satz aus dem 1. Buche des Euklid auf empirischem Wege. Nun vorausgesetzt, daß einige von diesen Theilen der kleinern Quadrate verloren gingen, so würde an dem großen Quadrate, das daraus gebildet werden soll, etwas fehlen, und dann würde dies mangelhafte Gebilde, anstatt zu gefallen, von abstoßender Häßlichkeit sein. Würden die zurückgebliebenen Stücke, aus denen das mangelhafte Gebilde besteht, für sich und ohne Rücksicht auf das große Quadrat genommen, das mit ihrer Hilfe gebildet werden soll, so würde man sie unter sich ganz anders zusammenstellen, um eine leidliche Figur daraus herzustellen. Sobald jedoch die verlorenen Stücke sich wiederfinden und man damit die Lücke in dem mangelhaften Gebilde ausfüllt, so entsteht eine schöne und regelmäßige Figur, nämlich das große Quadrat, und dies vollständige Gebilde wird weit schöner sein als jene leidliche Figur, die man aus den Stücken gebildet hatte, welche nicht verloren gegangen waren. Das vollständige Gebilde nun entspricht dem Universum in seiner Gesammtheit, das mangelhafte Gebilde aber, welches ein Theil des vollständigen ist, entspricht irgend einem Theile des Universums, an welchem wir Fehler finden, die der Urheber der Dinge geduldet hat, weil sonst, wenn er diesen mangelhaften Theil verbessern und ein leidliches Gebilde

daraus hätte machen wollen, das Ganze nicht so schön geworden wäre, denn die behufs Bildung eines leiblichen Gefüges besser geordneten Theile des mangelhaften Gebildes hätten dann nicht in gehöriger Weise bei der Bildung des ganzen und vollkommenen Gefüges verwandt werden können. Thomas von Aquino erkannte dies schon, indem er sagte: Ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto. (Thom. contra gentiles, lib. II, c. 71.)*) Auch Thomas Gatakerus citirt in seinen Noten zu dem Buche Marc Aurels (Buch V, Kap. 8. nach Herrn Bayle) Stellen aus den Autoren, welche besagen, daß das Uebel an den Theilen oft das Gute am Ganzen ist.[199])

215. Kehren wir zu den Einwürfen Herrn Bayles zurück. Er nimmt an (s. S. 963), ein Fürst ließe eine Stadt bauen und wolle in Folge einer falschen Geschmacksrichtung mehr, daß sie ein prächtiges Aussehen und eine kühne und eigenthümliche Bauart habe, als daß die Bewohner darin alle möglichen Bequemlichkeiten fänden. Wenn dieser Fürst jedoch wahre Seelengröße besäße, so würde er die bequeme Bauart der prächtigen vorziehen, meint Herr Bayle. Meines Erachtens giebt es jedoch Fälle, in denen man mit Recht die Schönheit der Bauart eines Schlosses höher stellt als die Bequemlichkeit einiger Dienstboten. Dagegen räume ich ein, daß die Bauart, so schön sie immerhin sein möchte, doch schlecht sein würde, wenn sie Krankheiten bei den Bewohnern verursachte, vorausgesetzt, daß es möglich wäre, unter gleichmäßiger Berücksichtigung der Schönheit, der Bequemlichkeit und der Gesundheit eine bessere Einrichtung zu treffen. Denn es kann wohl

---

*) Es gehört zu einem weisen Lenker und Leiter, daß er einen Mangel an Güte bei einem Theile zuläßt, damit die Güte des Ganzen dadurch um so größer werde. (Thomas von Aquino gegen die Heiden Buch 2, Kap. 71.)

vorkommen, daß man nicht alle diese Vortheile gleichzeitig haben kann, und daß man, da das Schloß einen unerträglichen Baustil bekommen würde, falls man es auf der nördlichen und gesundern Seite des Berges aufführte, dasselbe lieber auf der Südseite errichtet.

216. Herr Bayle wirft ferner ein, daß unsere Gesetzgeber allerdings niemals Bestimmungen erdenken können, die jedem einzelnen behagen: „Nulla lex satis commoda omnibus est, id modo quaeritur, si majori parti et in summum prodest“ (Cato apud Livium, lib. XXXIV circa init.*) Aber, sagt Herr Bayle, nur die Beschränktheit ihrer Einsicht zwingt sie, sich an Gesetze zu halten, die wenigstens im Großen und Ganzen mehr nützlich als schädlich sind. Auf Gott aber, der an Macht und Einsicht ebenso unendlich ist wie an Güte und wahrer Größe, trifft das alles nicht zu. — Darauf erwidere ich, daß man Gott, da er das möglichst Beste erwählt, keine Beschränkung seiner Vollkommenheit vorwerfen kann, und im Universum überwiegt nicht nur das Gute das Uebel, sondern das Uebel dient auch zur Vermehrung des Guten.[200])

217. Herr Bayle bemerkt ferner, daß die Stoiker aus diesem Principe eine lästerliche Lehre ableiteten, indem sie behaupteten, daß man die Uebel geduldig ertragen müsse, weil sie nothwendig wären, und zwar nicht bloß für das Wohlsein und die Vollständigkeit des Universums, sondern auch für das Glück, die Vollkommenheit und die Erhaltung Gottes, der dasselbe regiert. Marc Aurel hat das im 8. Kapitel des fünften Buches seiner Selbstgespräche ausgesprochen. „Duplici ratione,“ sagt er, „diligas oportet, quidquid evenerit tibi; altera quod tibi natum et tibi coordinatum et ad te quodammodo affectum est; altera quod universi gubernatoris prosperitatis et consummationis atque adeo

*) Kein Gesetz ist allen hinlänglich angenehm; es kommt nur darauf an, daß es der Mehrheit und im Ganzen Vortheil bringt. Cato bei Livius zu Anfang des 34. Buches.

permansionis ipsius procurandae (τῆς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς συμμονῆς αὐτῆς) ex parte causa est."*) Dies Gebot gehört nicht geradezu zu den vernünftigsten des großen Kaisers. Ein „diligas oportet (στέργειν χρή)"**) hat gar keinen Werth: eine Sache wird durchaus nichts liebenswerth, weil sie nothwendig und für jemand bestimmt und ihm angeheftet ist, und ebenso wenig hört das, was ein Uebel für mich ist, auf, ein Uebel für mich zu sein, weil es ein Gut für meinen Herrn ist, sofern dies Gut nicht auch mir zu statten kommt. Zu dem Guten im Universum gehört unter andern auch das, daß das allgemeine Gut in Wirklichkeit zum besondern Gut derer wird, die den Urheber alles Guten lieben. Der Hauptirrthum Marc Aurels und der Stoiker aber bestand darin, daß sie meinten, das Gute im Universum müsse Gott selbst Vergnügen machen, weil sie Gott als die Weltseele auffaßten. Dieser Irrthum ist in unserm Dogma nicht enthalten: nach uns ist Gott die Intelligentia extramundana***), wie Martianus Capella ihn nennt, oder noch besser supramundana.†) Außerdem handelt er, um Gutes zu thun, nicht, um es zu empfangen. Melius est dare quam accipere††): seine Glückseligkeit ist immer vollkommen und kann weder von innen noch von außen einen Zuwachs erhalten.[200a])

218. Wir kommen nun zu dem Haupteinwande, den Herr Bayle nach Herrn Arnauld macht. Derselbe ist verwickelter Natur: sie behaupten nämlich, daß Gott gezwungen wäre, daß er nothgedrungen handeln würde, wenn er

---

*) Aus zwiefachem Grunde mußt du lieben, was dir begegnet: einmal, weil es dir angeboren und dir zugeordnet und dir gleichsam angeheftet ist, und dann, weil es zum Theil die Ursache des Gedeihens und der Vollendung und damit der Erhaltung des Lenkers des Weltalls ist.

**) Du mußt lieben.

***) Außerweltliche Vernunft.

†) Die überweltliche.

††) Geben ist besser denn nehmen.

verbunden wäre, das Beste zu schaffen, oder daß er wenigstens ohnmächtig gewesen sein würde, wenn er kein besseres Mittel behufs Ausschließung der Sünden und der übrigen Uebel hätte finden können. Das heißt in Wirklichkeit bestreiten, daß diese Welt die beste und Gott verbunden sei, sich dem Besten zuzuwenden. Wir haben darauf bereits an mehr als einer Stelle geantwortet: wir haben bewiesen, daß Gott nicht umhin kann, das Beste hervorzubringen, und dies vorausgesetzt, so erhellt, daß die Uebel, die wir erfahren, nicht vernünftigerweise vom Universum ausgeschlossen werden konnten, weil sie sich ja darin vorfinden. Erwägen wir jedoch, was diese beiden ausgezeichneten Männer dem entgegenstellen oder vielmehr, was Herr Bayle dagegen einwendet, denn er gesteht, die Gründe des Herrn Arnauld benutzt zu haben.

219. „Sollte es wohl möglich sein," sagt er im 151. Kap. der Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters (Th. 3, S. 890), „daß ein Wesen, dessen Güte, Heiligkeit, Weisheit, Macht und Wissen unendlich ist, das die Tugend über alles liebt, wie die klare und bestimmte Vorstellung, die wir von ihm haben, uns lehrt, und wie beinahe jede Seite der Schrift es bestätigt — daß dies Wesen in der Tugend kein Mittel hätte finden können, das für seine Zwecke passend und angemessen gewesen wäre? Sollte nur das Laster allein ihm dies Mittel geboten haben? Man sollte doch im Gegentheil glauben, daß nichts sich besser für dies Wesen schickte, als die Tugend unter Ausschluß jedes Lasters in seinem Werke zur Geltung zu bringen." Herr Bayle übertreibt hier. Ich räume ein, daß einiges Laster mit dem besten Plane für das Universum verknüpft war, aber ich räume nicht ein, daß Gott in der Tugend kein seinen Zwecken angemessenes Mittel habe finden können. Obiger Einwurf wäre nur dann giltig, wenn es gar keine Tugend gäbe, wenn überall das Laster deren Stelle einnähme. Er wird dagegen einwenden, es reiche schon hin,

daß das Laster herrsche, und daß die Tugend im Vergleich damit nur gering sei. Aber ich hüte mich, ihm das einzuräumen, und glaube, daß es, genau genommen, unvergleichlich mehr moralisch Gutes als moralisch Uebles bei den vernünftigen Geschöpfen giebt, von denen wir ja nur eine geringe Anzahl kennen.[201])

220. Dies Uebel ist nicht einmal bei den Menschen so groß, wie man vorgiebt: nur die Leute von böser Gemüthsart oder solche, die durch das Unglück etwas verbittert sind wie der Timon Lucians, finden überall Bosheit und vergiften die besten Handlungen durch die Auslegung, die sie ihnen geben. Ich meine hier natürlich nur solche, welche das im vollen Ernste thun, um schlimme Folgerungen daraus herzuleiten, von denen dann ihre Handlungsweise nachtheilig beeinflußt wird, denn es giebt auch andere, welche es nur thun, um ihren Scharfsinn zu zeigen. Man hat das an Tacitus getadelt, und Herr Descartes findet es — in einem seiner Briefe — auch gegen des Herrn Hobbes Buch De Cive*) einzuwenden, das damals nur in wenigen, zur Vertheilung an Freunde bestimmten Exemplaren gedruckt worden war, in der zweiten Ausgabe aber, die wir besitzen, mit Anmerkungen des Verfassers vermehrt worden ist. Denn obgleich Herr Descartes anerkennt, daß dies Buch von einem gescheidten Manne geschrieben sei, findet er doch höchst gefährliche Principien und Maximen darin, weil alle Menschen darin für böse angesehen werden oder veranlaßt werden, es zu sein. Der verstorbene Herr Jacob Thomasius behauptete in seinen schönen Tafeln der praktischen Philosophie, das *πρῶτον ψεῦδος*, d. h. der Quell der Irrthümer, jenes Buches wäre der, daß Herr Hobbes statum legalem pro naturali**) genommen hätte, d. h. daß der verdorbene Zustand ihm

*) Ueber den Bürger.
**) Den gesetzlichen Zustand für den natürlichen.

als Maßstab und Regel galt, während Aristoteles den der menschlichen Natur am meisten entsprechenden Zustand im Auge hatte. Denn nach Aristoteles nennt man das natürlich, was der Vollkommenheit der Natur des Gegenstandes am meisten entspricht, Herr Hobbes aber nennt natürlichen Zustand den Zustand, welcher am wenigsten Kunst enthält, indem er vielleicht dabei übersieht, daß die menschliche Natur in ihrer Vollkommenheit auch die Kunst in sich schließt. Indessen würde dieser Namenstreit hinsichtlich dessen, was natürlich zu nennen sei, von geringer Bedeutung sein, wenn nicht Aristoteles und Hobbes den Begriff des Naturrechts darauf aufgebaut und jeder seine Definition dabei festgehalten hätte. Ich habe oben bereits bemerkt, daß ich an dem Buche über die Falschheit der menschlichen Tugenden den nämlichen Fehler fand, den Herr Descartes an Herrn Hobbes' Werk De Cive gefunden hat.

221. Aber angenommen, daß beim menschlichen Geschlechte mehr Laster als Tugend zu finden wäre, wie man ja auch annimmt, daß die Zahl der Verworfenen größer sei als die der Erwählten, so folgt daraus doch noch keineswegs, daß das Laster und das Elend die Tugend und das Glück auch im Universum überwiegen: es muß vielmehr gerade das Gegentheil angenommen werden, weil ja der Staat Gottes, da er von dem größten und besten aller Monarchen eingerichtet worden ist und fortdauernd von demselben regiert wird, der beste von allen möglichen Staaten sein muß. Diese Antwort bestätigt das, was ich oben bei der Besprechung der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft behauptete: daß nämlich eine der stärksten Quellen für die Fehlschüsse in diesen Einwürfen darin besteht, daß man das Scheinbare mit dem Wirklichen verwechselt, das Scheinbare, sage ich, nicht durchaus so, wie es sich aus einer genauen Prüfung der Thatsachen ergeben würde, sondern so, wie es aus dem geringen Um-

fange unserer Erfahrungen hergeleitet worden ist. Denn es wäre unvernünftig, wenn man so unvollkommene und so wenig begründete Wahrscheinlichkeiten den klaren Beweisen der Vernunft und den Offenbarungen des Glaubens entgegenstellen wollte.[202])

222. Ueberdies habe ich bereits bemerkt, daß die Liebe zur Tugend und der Haß gegen das Laster mit ihrer unbestimmten Neigung zur Verwirklichung der Tugend und zur Verhinderung des Lasters nichts anderes sind als der Wille, das Glück aller Menschen zu fördern und deren Elend zu verhindern. Diese vorhergehenden Willensneigungen aber bilden nur einen Theil aller vorhergehenden Willen Gottes zusammen genommen, deren Endergebnis den nachfolgenden Willen oder den Beschluß, das Beste zu schaffen, bildet, und eben durch diesen Beschluß erhält die Liebe zur Tugend und zur Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe, die an sich unbestimmt ist und sich so weit als möglich erstreckt, einige kleine Beschränkungen aus Rücksicht auf das Gute im allgemeinen. In diesem Sinne muß die Thatsache aufgefaßt werden, daß Gott die Tugend im höchsten Grade liebt und das Laster im höchsten Grade haßt, und daß dessenungeachtet einiges Laster zugelassen werden darf.

223. Herr Arnauld und Herr Bayle scheinen der Ansicht zu sein, daß diese Methode, die Dinge zu erklären und einen besten unter allen Plänen für das Universum aufzustellen, der von keinem andern übertroffen werden kann, die Macht Gottes beschränke. „Haben Sie auch erwogen," redet Herr Arnauld in seinen Betrachtungen über das neue System der Natur und der Gnade (Bd. 2, S. 385) den Pater Malebranche an, „daß Sie durch dergleichen Behauptungen den ersten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses umwerfen, laut welchem wir uns zum Glauben an Gott den allmächtigen Vater bekennen?" Schon vorher, auf S. 362, hatte er bemerkt: „Kann man

wohl ohne absichtliche Selbstverblendung behaupten, daß ein Verfahren, welches nicht ohne die häßliche Folge sein konnte, daß die meisten Menschen sich ins Verderben stürzen, mehr den Charakter der göttlichen Güte an sich trage als ein anderes Verfahren, das, wenn Gott es befolgt hätte, bewirkt haben würde, daß alle Menschen gerettet worden wären?" Und da Herr Jaquelot den nämlichen Principien huldigt, wie wir sie hier aufgestellt haben, so macht Herr Bayle (s. Antwort 2c., 3. Th., Kap. 151, S. 900) ihm ganz ähnliche Einwürfe. „Wenn man dergleichen Aufschlüssen beistimmt," sagt er, „so sieht man sich genöthigt, die klarsten Begriffe von der Natur des vollkommensten Wesens zu verläugnen. Nach diesen Begriffen sind ihm alle Dinge möglich, die keinen Widerspruch enthalten, und demzufolge ist es ihm auch möglich, Menschen zu erretten, die er nicht errettet — denn welcher Widerspruch würde sich denn ergeben, wenn die Zahl der Erwählten größer wäre, als sie ist? Jene Begriffe lehren uns ferner, daß Gott, da er im höchsten Grade glücklich ist, durchaus keine Willensneigungen hat, die er nicht ausführen könnte — wie soll man da begreifen, daß er jenes nicht könne? Wir suchten einige Aufklärung, die uns aus der Verlegenheit hülfe, in der wir uns befinden, wenn wir die Vorstellung von der Gottheit mit dem Zustande des Menschengeschlechts vergleichen — und siehe da! man giebt uns Aufschlüsse, die uns in ein noch tieferes Dunkel stürzen."

224. Alle diese Einwürfe werden durch die Auseinandersetzung, die wir vorhin gegeben haben, völlig zu nichte gemacht. Ich pflichte dem Grundsatz des Herrn Bayle, der auch der meine ist, völlig bei und sage wie er, daß alles, was keinen Widerspruch enthält, möglich ist. Unseres Erachtens aber, die wir behaupten, daß Gott das Beste geschaffen hat, was zu schaffen möglich war, oder daß er nichts Besseres schaffen konnte, als er geschaffen

hat, und die wir meinen, daß es seine Güte oder seine Weisheit verletzen hieße, wenn man anderer Ansicht über sein ganzes Werk wäre — unseres Erachtens also muß man sagen, daß es allerdings ein Widerspruch ist, daß etwas hervorgebracht werden könnte, was sogar das Beste an Güte überträfe. Man könnte dann ebenso gut behaupten, Gott vermöge zwischen zwei Punkten eine Linie zu ziehen, die kürzer wäre als die gerade, und dabei diejenigen, welche das bestreiten, beschuldigen, sie stießen jenen Glaubensartikel um, laut welchem wir an Gott den Vater, den allmächtigen, glauben.

225. Die unendliche Anzahl der möglichen Dinge ist, so groß sie sein mag, doch nicht größer als die Unendlichkeit der Weisheit Gottes, der alle Möglichkeiten kennt. Man darf sogar behaupten, daß, wenn diese Weisheit die Möglichkeiten auch nicht in der Ausdehnung übertrifft, weil die Gegenstände des Verstandes nicht über das Mögliche hinausliegen können, das im gewissen Sinne allein faßlich ist, sie dieselben doch im Grade übertrifft und zwar in Folge der endlos unendlichen Verbindungen, die sie daraus bildet, und der gleichen Menge von Betrachtungen, die sie darüber anstellt. Die göttliche Weisheit, nicht zufrieden, alle Möglichkeiten einfach zu umfassen, ergründet dieselben, vergleicht sie und wägt sie gegen einander ab, um den Grad ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, ihre Stärke und ihre Schwäche, ihre guten Seiten und ihre übeln Seiten abzuschätzen; sie geht sogar über die endlichen Verbindungen hinaus, sie bildet eine Unendlichkeit von endlosen Verbindungen d. h. eine Unendlichkeit von möglichen Aufeinanderfolgen im Universum, die jede eine Unendlichkeit von Geschöpfen enthalten. Und durch dies Mittel vertheilt nun die göttliche Weisheit alle Möglichkeiten, die sie bereits abgesondert ins Auge gefaßt hatte, in ebenso viel allumfassende Systeme und vergleicht dann diese unter sich. Und das Endergebnis aller dieser

Vergleichungen und Betrachtungen ist die Wahl des besten von allen diesen möglichen Systemen, eine Wahl, welche die Weisheit trifft, um der Güte vollständig genugzuthun, und das ist dann gerade der Plan für das wirklich bestehende Universum. Alle diese Verrichtungen des göttlichen Verstandes aber geschehen, obgleich eine natürliche Ordnung und Priorität unter ihnen besteht, immer gleichzeitig und ohne daß eine zeitliche Priorität unter ihnen besteht.

226. Durch eine aufmerksame Erwägung dieser Dinge wird man hoffentlich zu einer andern Vorstellung von den göttlichen Vollkommenheiten und namentlich von der Weisheit und der Güte Gottes gelangen, als diejenigen sie haben können, welche Gott gleichsam aufs Gerathewohl, ohne Grund und ohne Ursache handeln lassen. Ich sehe auch in der That nicht ein, wie diese letztern einer so befremdenden Ansicht ausweichen könnten, wenn sie eben nicht anerkennen, daß es Gründe für die von Gott getroffene Wahl giebt, und daß diese Gründe seiner Güte entnommen sind, woraus dann nothwendigerweise folgt, daß das, was gewählt worden, vor dem, was nicht gewählt worden, den Vorzug der Güte vorausgehabt hat und folglich das Beste von allem Möglichen ist. Das Beste aber kann an Güte nicht übertroffen werden, und man beschränkt die Macht Gottes durchaus nicht, wenn man sagt, daß er das Unmögliche nicht zu thun vermöge. Ist es möglich, sagte Herr Bayle oben, daß es keinen bessern Plan giebt, als den, welchen Gott ausgeführt hat? Ich erwidere darauf, daß es allerdings möglich und sogar nothwendig ist, daß es keinen bessern giebt: denn sonst würde Gott ihn vorgezogen haben.[203])

227. Wie mir scheint, haben wir nun zur Genüge dargethan und begründet, daß es unter allen möglichen Plänen für das Universum einen giebt, der besser ist als die übrigen, und daß Gott nicht verfehlt hat, diesen zu wäh-

len. Aber Herr Bayle will daraus schließen, daß Gott nicht frei sei. Er sagt nämlich (a. a. O., Kap. 151, S. 899): „Man glaubte mit einem Manne zu streiten, der mit uns annähme, daß die Macht und die Güte Gottes unendlich seien wie seine Weisheit, und sieht nun, daß, genau genommen, dieser Mann die Güte und die Weisheit Gottes für in ziemlich enge Grenzen eingeschlossen hält." Dieser Punkt ist aber bereits erledigt: wir begrenzen die Macht Gottes nicht, da wir anerkennen, daß sie sich ad maximum, ad omnia*) erstreckt, auf alles, was keinen Widerspruch in sich schließt, und ebenso wenig setzen wir seiner Güte Grenzen, da dieselbe nach uns auf das Beste, ad optimum, geht. Herr Bayle fährt jedoch fort: „Es ist also keine Freiheit bei Gott vorhanden: er ist durch seine Weisheit gezwungen, zu schaffen, und zwar genau ein bestimmtes Werk und dasselbe genau durch bestimmte Mittel zu schaffen. Dies sind drei Fesseln, die zusammen ein zwingenderes als das stoische Fatum bilden und alles, was nicht in ihr Bereich fällt, unmöglich machen. Nach diesem Systeme hätte Gott, noch bevor er seine Beschlüsse faßte, sagen können: Ich kann weder diesen Menschen erretten, noch jenen verdammen, quippe vetor fatis,**) meine Weisheit erlaubt es nicht."

228. Dagegen mache ich geltend, daß eben die Güte Gott zum Schaffen bestimmt, um sich mitzutheilen, und daß diese nämliche Güte in Verbindung mit der Weisheit ihn bestimmt, das Beste zu schaffen, worunter aber die ganze Folge, Wirkung und Mittel, verstanden werden muß. Sie bestimmt ihn dazu, ohne ihn zu zwingen, denn sie macht das, dessen Wahl sie nicht veranlaßt, keineswegs unmöglich. Nennt man das Fatum, so gebraucht man hier das Wort in einem guten Sinne, der der Freiheit nicht wider-

*) Auf das Größte und auf alles.

**) Weil das Fatum es verbietet.

streitet: Fatum kommt her von fari sprechen, entscheiden, es bezeichnet also ein Urtheil, einen Beschluß Gottes, den letzten Urtheilsspruch seiner Weisheit. Behaupten, man könne etwas nicht thun, nur weil man es nicht will, heißt Mißbrauch mit den Ausdrücken treiben. Der Weise will nur das Gute: ist es demnach eine Knechtschaft, wenn der Wille der Weisheit gemäß wirkt? Und kann man wohl weniger Sklave sein, als wenn man aus eigener Wahl der vollkommensten Vernunft gemäß handelt? Aristoteles behauptete, derjenige sei im Stande einer natürlichen Knechtschaft (natura servus), dem es an Selbstbeherrschung fehlt, der der Leitung bedarf. Die Knechtschaft kommt von außen und führt zu dem, was mißfällt, namentlich aber zu dem, was mit Recht mißfällt: fremde Gewalt und unsere eigenen Leidenschaften machen uns zu Sklaven. Gott aber wird nie durch etwas erregt, das außer ihm ist, ist auch den innern Leidenschaften nicht unterworfen und wird nie zu etwas bestimmt, das ihm mißfallen könnte. Wie es scheint, giebt also Herr Bayle den besten Dingen von der Welt häßliche Namen und stellt die Begriffe auf den Kopf, indem er den Zustand der größten und vollkommensten Freiheit Knechtschaft nennt.[204])

229. Kurz vorher (s. a. a. O., Kap. 151, S. 891) hatte er ferner gesagt: „Wenn die Tugend oder sonst irgend ein Gut den Zwecken Gottes ebenso angemessen gewesen wäre wie das Laster, so würde dies letztere nicht vorgezogen worden sein: es muß also wohl das einzige Mittel gewesen sein, dessen der Schöpfer sich bedienen konnte, und ist demnach aus reiner Nothwendigkeit gebraucht worden. Da nun Gott seinen Ruhm nicht mit einer auf Gleichgiltigkeit beruhenden Freiheit, sondern mit Nothwendigkeit liebt, so muß er nothwendigerweise auch alle die Mittel lieben, ohne die er seinen Ruhm nicht offenbaren kann. Wenn nun aber das Laster als solches das einzige Mittel war, um zu diesem Ziele zu gelangen, so folgt, daß Gott

nothwendigerweise das Laster als solches liebt, woran man nicht ohne Abscheu denken kann, zumal er uns das gerade Gegentheil offenbart hat." Herr Bayle bemerkt zugleich noch, daß einige supralapsaristische Theologen, wie z. B. Retorfort, bestritten haben, daß Gott die Sünde als solche wolle, während sie einräumen, daß er sie erlaubnisweise, in so fern sie strafwürdig oder verzeihlich ist, wolle, hält denselben dann aber entgegen, daß eine Handlung nur in so fern sie lasterhaft ist, strafwürdig oder verzeihlich sein könne.

230. Herr Bayle setzt in der oben angeführten Stelle etwas Falsches voraus und zieht daraus falsche Schlüsse. Es ist nicht wahr, daß Gott mit Nothwendigkeit seinen Ruhm liebt, wenn man darunter versteht, daß er nothwendigerweise angetrieben wird, sich seinen Ruhm durch die Geschöpfe zu verschaffen. Denn wenn das der Fall wäre, so würde er sich diesen Ruhm immer und allenthalben verschaffen. Der Beschluß zu schaffen ist frei: Gott ist zu allem Guten geneigt, das Gute, und sogar das Beste, treibt ihn zum Handeln an, aber es zwingt ihn nicht, denn seine Wahl macht das vom Besten Verschiedene durchaus nicht unmöglich, es bewirkt nicht, daß das, was Gott unterläßt, einen Widerspruch enthält. Es ist also bei Gott eine Freiheit vorhanden, die nicht nur vom Zwange, sondern auch von der Nothwendigkeit unabhängig ist. Ich meine von der metaphysischen Nothwendigkeit, denn daß der Weise genöthigt ist, das Beste zu wählen, ist eine moralische Nothwendigkeit. Ebenso verhält es sich mit den Mitteln, die Gott zur Erlangung seines Ruhmes wählt. Hinsichtlich des Lasterhaften dabei haben wir schon oben gezeigt, daß es nicht als Mittel, wohl aber als Bedingung sine qua non*) Gegenstand des göttlichen Beschlusses und eben aus diesem Grunde nur zugelassen ist. Noch weniger ist man

*) Ohne die das Ziel nicht zu erreichen ist.

zu der Behauptung berechtigt, daß das Laster das einzige Mittel sei: es würde höchstens ein Mittel sein, und zwar eins der geringsten unter einer unendlichen Anzahl anderer.[205])

231. „Zugleich kehrt damit eine andere häßliche Folgerung wieder," fährt Herr Bayle weiter fort, „nämlich das Verhängtsein aller Dinge: es kann Gott nicht frei gestanden haben, die Ereignisse auf eine andere Weise zu ordnen, da das von ihm gewählte Mittel zur Offenbarung seines Ruhmes das einzige war, das seiner Weisheit angemessen war." Dies Verhängtsein oder diese Nothwendigkeit ist aber nur moralischer Art, wie wir gezeigt haben: sie beeinträchtigt die Freiheit nicht, im Gegentheil, sie hat die beste Verwendung derselben zur Voraussetzung und macht die Dinge, welche Gott nicht wählt, keineswegs unmöglich. „Was soll da," fährt Herr Bayle fort, „aus dem freien Willen des Menschen werden? Wird es nicht nothwendig und verhängt gewesen sein, daß Adam sündigte? Denn hätte er nicht gesündigt, so würde er ja den einzigen Plan zu nichte gemacht haben, den Gott sich aus Nothwendigkeit vorgesetzt hatte." Das ist abermals ein Mißbrauch der Ausdrücke. Adam wurde von Gott als freiwillig sündigend unter den Vorstellungen von den Möglichkeiten vorgefunden, und Gott beschloß, ihn so ins Dasein treten zu lassen, wie er ihn erblickt hatte — dieser Beschluß ändert die Natur der Dinge in keiner Weise: er macht das nicht nothwendig, was an sich zufällig war, und das nicht unmöglich, was möglich war.[206])

232. „Der scharfsinnige Scotus," fährt Herr Bayle auf S. 892 fort, „behauptet mit vieler Einsicht, daß, wenn Gott keine auf der Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit besäße, auch kein Geschöpf diese Art Freiheit besitzen könnte." Dem stimme ich bei, vorausgesetzt daß man hier keine nach beiden Seiten hin gleich große Gleichgiltigkeit meint, bei der kein Grund vorhanden ist, der mehr nach der

einen Seite treibt als nach der andern. Herr Bayle anerkennt auch weiter unten (im 168. Kapitel, S. 1111), daß das, was man Gleichgiltigkeit nennt, keineswegs alle Antriebe und einnehmenden Reize ausschließt. Es genügt daher, wenn bei der Handlung, die man frei nennt, keine metaphysische Nothwendigkeit vorhanden ist, d. h. es genügt, wenn man zwischen mehreren möglichen Entschlüssen wählt.*)

233. Auf S. 893 des genannten 157. Kapitels fährt dann Herr Bayle weiter fort: „Wenn Gott zur Erschaffung der Welt nicht durch eine freie Regung seiner Güte, sondern durch den Vortheil seines Ruhms bestimmt worden ist, den er mit Nothwendigkeit liebt, und der das einzige ist, was er liebt, weil er nicht von seiner Substanz verschieden ist, und wenn die Liebe, die er zu sich hegt, ihn genöthigt hat, seinen Ruhm durch das angemessenste Mittel zu offenbaren, und wenn gerade der Sündenfall des Menschen dies Mittel war: so ist klar, daß dieser Sündenfall mit aller Nothwendigkeit eingetreten ist, und daß der Gehorsam Adams und Evas gegen die Gebote Gottes unmöglich war." — Immer derselbe Mißbrauch der Ausdrücke! Die Liebe Gottes zu sich selbst ist ihm wesentlich, die Liebe zu seinem Ruhme oder der Wille, sich denselben zu verschaffen, ist das aber durchaus nicht: die Liebe, die er zu sich selbst hegt, hat ihn also nicht zu den Handlungen nach außen gezwungen, diese waren vielmehr frei, und da es mögliche Pläne gab, nach denen die ersten Eltern nicht zu sündigen brauchten, so war deren Sünde also durchaus nicht nothwendig. Endlich behaupte ich in allem Ernste, was Herr Bayle hier untersucht: nämlich, daß Gott durch eine freie Regung seiner Güte zur Erschaffung der Welt bestimmt worden ist, und

---

*) Zusatz: „Und eine solche Freiheit muß Gott schlechterdings beigelegt werden."

füge noch hinzu, daß diese nämliche Regung ihn zur Erschaffung der besten Welt veranlaßt hat.

234. Die nämliche Antwort gilt für das, was Herr Bayle im 165. Kapitel, S. 1071, sagt: „Das geeignetste Mittel zur Erreichung eines Zweckes ist nothwendigerweise einzig" [ganz richtig, wenigstens für die Fälle, wo Gott gewählt hat]: „Wenn daher Gott unwiderstehlich dazu veranlaßt worden ist, sich dieses Mittels zu bedienen, so hat er sich desselben mit Nothwendigkeit bedient." [Sicherlich ist er dazu veranlaßt worden, er ist dazu bestimmt worden oder hat sich vielmehr dazu entschlossen: allein was sicher ist, ist darum nicht immer nothwendig oder durchaus unwiderstehlich — die Sache konnte auch anders stattfinden, das ist jedoch nicht geschehen und zwar aus guten Gründen. Gott wählte zwischen verschiedenen Entschlüssen, die sämmtlich möglich waren: also konnte er, im metaphysischen Sinne, wählen oder thun, was nicht das Beste war; im moralischen Sinne konnte er das jedoch nicht. Bedienen wir uns hier eines Gleichnisses aus der Geometrie. Der beste Weg von einem Punkte zu einem andern — von den Hindernissen und andern zufälligen Rücksichten bezüglich des Zwischenraumes abgesehen, — ist einzig: er läuft die kürzeste Linie entlang, was die gerade ist. Indessen giebt es eine unendliche Anzahl Wege von einem Punkte zu einem andern. Es giebt also keine Nothwendigkeit, die mich zwingt, die gerade Linie entlang zu gehen; sobald ich aber den besten Weg wähle, bin ich entschieden, dieselbe zu verfolgen, obgleich das beim Weisen eben nur eine moralische Nothwendigkeit ist. Damit fallen die nachstehenden Schlußfolgerungen.] „Er hat also nur thun können, was er gethan hat. Was also nicht geschehen ist und nie geschehen wird, ist unbedingt unmöglich." [Diese Folgerungen sind hinfällig, sage ich: denn da es sehr viel Dinge giebt, die nie geschehen sind und nie geschehen werden, und die dessenungeachtet deutlich vorstellbar sind und

keinen Widerspruch enthalten, so kann man nicht behaupten, daß sie unbedingt unmöglich sind. Herr Bayle hat auch diese Behauptung in einer oben mitgetheilten Stelle gegen die Spinozisten widerlegt und wiederholentlich anerkannt, daß nur das unmöglich ist, was einen Widerspruch enthält — hier aber ändert er Stil und Ausdruck.] „Daher ist das Beharren Adams im Stande der Unschuld immer unmöglich gewesen, daher war sein Fall unvermeidlich, denn es würde einen Widerspruch enthalten, daß Gott eine Sache wollen könnte, die seiner Weisheit widerstreitet: im Grunde genommen ist es aber ganz gleich, ob man sagt: Das ist Gott unmöglich, oder: Gott würde es wohl thun können, wenn er wollte, aber er kann es nicht wollen.“ [Es ist im gewissen Sinne ein Mißbrauch der Ausdrücke, wenn man hier sagt: man kann wollen, man will wollen — die Macht bezieht sich hier auf die Handlungen, die man will. Indessen enthält es keinen Widerspruch, daß Gott — unmittelbar oder nur erlaubnisweise — eine Sache wolle, die keinen Widerspruch enthält, und in diesem Sinne darf man sagen, Gott könne sie wollen.] [207])

235. Kurzum, wenn man von der Möglichkeit einer Sache spricht, so handelt es sich nicht um die Ursachen, die deren wirkliches Dasein herbeiführen oder verhindern müssen, denn sonst würde man die Natur der Ausdrücke verändern und die Unterscheidung zwischen Möglichem und Wirklichem überflüssig machen, wie das Abälard that und Wicleffe nach ihm gethan zu haben scheint, wodurch beide dann ohne alle Noth auf unleidliche und verletzende Ausdrücke gekommen sind. Das ist der Grund, weshalb man, sobald man fragt, ob eine Sache möglich oder nothwendig sei, und dabei Rücksicht auf das nimmt, was Gott will oder wählt, die Frage verändert. Denn Gott wählt unter den Möglichkeiten, und eben deshalb wählt er frei und ist durchaus nicht gezwungen: es würde weder Wahl noch

Freiheit geben, wenn es nur einen einzigen möglichen Entschluß gäbe.[208])

236. Wir müssen nun noch auf die Syllogismen des Herrn Bayle antworten, um keinen Einwand dieses gewandten Kopfes unberücksichtigt zu lassen. Dieselben finden sich im 151. Kapitel seiner Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters (Th. 3, S. 900. 901).

Erster Syllogismus.

„Gott kann nichts wollen, was der nothwendigen Liebe widerstreitet, die er zu seiner Weisheit hegt.“

„Nun aber widerstreitet das Heil aller Menschen der nothwendigen Liebe, die Gott zu seiner Weisheit hegt.“

„Also kann Gott nicht das Heil aller Menschen wollen.“

Der Obersatz ist an sich klar, denn man kann eine Sache nicht, deren Gegentheil nothwendig ist. Den Untersatz dagegen darf man nicht gelten lassen, denn obschon Gott mit Nothwendigkeit seine Weisheit liebt, sind doch die Handlungen, zu denen dieselbe ihn veranlaßt, frei und hören die Dinge, zu denen sie ihn nicht veranlaßt, deshalb doch nicht auf, möglich zu sein. Ueberdies hat seine Weisheit ihn veranlaßt, das Heil aller Menschen zu wollen, aber nicht mit einem nachfolgenden und beschließenden Willen. Und da dieser nachfolgende Wille nur das Ergebnis der freien vorhergehenden Willen ist, so muß auch er frei sein.[209])

237. Zweiter Syllogismus.

„Das der göttlichen Weisheit würdigste Werk umfaßt unter andern Dingen auch die Sündhaftigkeit aller Menschen und die ewige Verdammnis des größten Theils derselben.“

„Nun will aber Gott nothwendigerweise das seiner Weisheit würdigste Werk.“

„Also will er nothwendigerweise das Werk, das unter anderm die Sündhaftigkeit aller Menschen und die ewige Verdammnis des größten Theils derselben umfaßt.“

Den Obersatz gebe ich zu, bestreite aber den Untersatz.

Die Beschlüsse Gottes sind immer frei, obgleich Gott dazu stets durch Gründe, die in der Absicht des Guten bestehen, veranlaßt wird: denn moralisch durch die Weisheit gezwungen, durch die Rücksicht auf das Gute genöthigt werden, heißt frei sein, heißt durchaus nicht metaphysisch gezwungen sein. Und nur die metaphysische Nothwendigkeit widerstreitet der Freiheit, wie ich schon unzählige Male bemerkt habe.[210])

238. Auf die Syllogismen, welche Herr Bayle im folgenden (152.) Kapitel gegen das System der Supralapsarier und namentlich gegen die von Theodor Beza bei dem Religionsgespräch zu Montbeliard i. J. 1586 gehaltene Rede aufstellt, gehe ich hier nicht ein. Dieselben haben nahezu den nämlichen Fehler wie die beiden vorstehend geprüften; ich räume aber ein, daß sogar das System Bezas nicht genügt. Auch hat jenes Religionsgespräch nur die Erbitterung der Parteien gesteigert. Nach Beza „hat Gott die Welt zu seinem Ruhme erschaffen. Sein Ruhm wird aber nicht erkannt, wenn nicht seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit offenkundig werden: deshalb hat er einige bestimmte Menschen aus reiner Gnade zum ewigen Leben und einige durch gerechtes Urtheil zur ewigen Verdammnis bestimmt. Die Barmherzigkeit hat das Elend, die Gerechtigkeit die Schuld zur Voraussetzung" [er hätte hinzufügen können, daß auch das Elend die Schuld zur Voraussetzung hat]. „Da Gott indessen gut und sogar die Güte selbst ist, so hat er den Menschen gut und gerecht, aber auch wandelbar geschaffen, so daß er aus freiem Willen sündigen kann. Der Mensch ist nicht unüberlegter oder verwegener Weise noch in Folge der von irgend einem andern Gotte angeordneten Ursachen gefallen, wie die Manichäer meinen, sondern in Folge der göttlichen Vorsehung, jedoch in der Weise, daß Gott keinen Antheil an dem Fehltritt hat, zumal der Mensch nicht zur Sünde gezwungen war."[211])

239. Dies System ist keins von den besterdachten: es ist nicht sehr geeignet, die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes darzulegen, und auch glücklicherweise heut zu Tage beinahe völlig aufgegeben. Wenn es keine tiefern Gründe gäbe, die Gott zur Zulassung der Schuld, der Quelle des Elends, zu bestimmen fähig waren, so würde es weder Schuld noch Elend in der Welt geben, denn die oben angeführten genügen durchaus nicht. Er würde ja seine Barmherzigkeit besser darthun, wenn er das Elend hinderte, und seine Gerechtigkeit besser offenbaren, wenn er die Schuld hinderte, die Tugend aber förderte und belohnte. Auch ist nicht klar, wie der, welcher nicht nur macht, daß ein Mensch fallen kann, sondern auch die Umstände so anordnet, daß sie zu seinem Falle beitragen, nicht die Schuld daran tragen solle, wenn durchaus keine andern Gründe vorhanden sind, die ihn dazu nöthigen. Wenn man dagegen erwägt, daß der vollkommen gute und weise Gott alle Tugend, Güte und Glückseligkeit hervorgebracht haben muß, deren der beste Plan für das Universum fähig ist, und daß oft ein Uebel an einigen Theilen zu einem größern Gute für das Ganze führen kann, so sieht man mit Leichtigkeit ein, daß Gott dem Unglück hat Raum geben und sogar die Schuld hat zulassen können, wie er gethan hat, ohne daß man ihn deshalb tadeln könnte. Es ist dies das einzige Mittel, welches das erfüllt, was allen Systemen mangelt, wie auch die göttlichen Beschlüsse darin geordnet sein mögen. Schon St. Augustinus ist diesem Gedanken günstig gewesen, und man darf von der Eva sagen, was der Dichter von der Hand des Mucius Scävola sagt:

Si non errasset, fecerat illa minus.*)

240. Ich finde, daß der berühmte englische Prälat,[212]) der ein scharfsinniges Buch über den Ursprung des Uebels

---

*) Hätte sie nicht geirrt, so hätte sie weniger vollbracht.

geschrieben hat, von dem Herr Bayle einige Stellen im zweiten Theile seiner Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters bekämpft, obgleich er von einigen der hier von mir aufgestellten Ansichten abzuweichen und zuweilen zu einer despotischen Gewalt seine Zuflucht zu nehmen scheint, als ob der göttliche Wille hinsichtlich des Guten und des Bösen nicht den Regeln der Weisheit folgte, sondern willkürlich bestimmte, daß dies oder jenes für gut oder schlecht gelten solle, und als ob sogar der Wille des Geschöpfes, so weit er frei ist, nicht deshalb etwas wählte, weil dasselbe ihm gut erscheint, sondern vielmehr in Folge eines rein willkürlichen Entschlusses, der von der Rücksicht auf den Gegenstand unabhängig ist — ich finde, sage ich, daß dieser Bischof an mehreren Stellen Dinge vorbringt, die meiner Doctrin günstiger zu sein scheinen, als dem, was derselben in der seinen widerstreitet. Er behauptet, daß das, was eine unendlich weise und freie Ursache gewählt habe, besser sei als das, was sie nicht gewählt hat. Heißt das nicht anerkennen, daß die Güte der Gegenstand und der Grund ihrer Wahl ist? In diesem Sinne kann man hier sehr wohl sagen:

Sic placuit superis; quaerere plura nefas.*)

---

*) So gefiel es den Göttern; mehr ergründen zu wollen ist Unrecht.

Erläuterungen.

1. (Vorwort §. 3, S. 48.) Der Begriff der natürlichen Religion ist von Thomas von Aquino (s. Erl. 32) in die Theologie eingeführt worden. Thomas unterschied zwei Weisen der Erkenntnis der Wahrheit göttlicher Dinge, eine durch den Glauben und eine durch das natürliche Licht (s. Erl. 94), und demgemäß zerlegte er den Gesammtinhalt der Religion in einen offenbarten und einen natürlichen Theil. Dieser natürliche Theil umfaßt die religiösen Wahrheiten, die durch die Vernunft erkennbar sind, und zu denen daher der Mensch ohne die Offenbarung gelangen kann. Als solche Wahrheiten wurden dann von Herbert von Cherbury (1581—1648) und nach ihm von den Deisten folgende fünf bezeichnet:

1. das Dasein eines höchsten Wesens,
2. die Pflicht der Verehrung dieses Wesens,
3. Tugend und Frömmigkeit als erste Bestandtheile dieser Verehrung,
4. die Nothwendigkeit der Reue und des Meidens der Sünde und
5. eine aus der Güte und Gerechtigkeit des höchsten Wesens fließende Belohnung oder Bestrafung nach dem Tode.

Auch Leibniz legte dem Begriffe der natürlichen Religion diesen Inhalt bei, und noch heute ist diese Auffassung in den Kreisen der Gebildeten gang und gäbe, während man in der Theologie die Unterscheidung zwischen offenbarter und natürlicher Religion wieder aufgegeben hat, nachdem schon unter den Scholastikern Raimundus Lullius (s. Erl. 85) und Wilhelm von Occam (gest. 1347) sich dagegen erklärt hatten.

2. (Vorwort §. 6, S. 52.) In der That enthalten fast alle die kleinern Aufsätze Leibnizens über sein System eine wenn auch nur flüchtige Erörterung der Begriffe der Freiheit und der Nothwendigkeit; namentlich aber hatte sich der Philosoph darüber in dem Brief an Coste verbreitet, den wir in den Kleinern Schriften unter Nr. XXVI mitgetheilt haben.

3. (Vorwort §. 7, S. 52.) Leibniz nimmt hier auf zwei Punkte seines Systems Bezug: auf das Gesetz der Stetigkeit, das er

bereits 1687 in einem Briefe an Bayle entwickelt hatte (s. Kleinere philosophische Schriften, S. 33—37 und Erl. 2. 3.), und auf seine Monaden, die er hier kurzweg als die „untheilbaren Dinge" (les indivisibles) bezeichnet, weil die unbedingte Untheilbarkeit die charakteristische Eigenschaft derselben ist.

4. (Vorwort §. 8, S. 53.) Wie Herr von Kirchmann zu dieser Stelle bemerkt, ist der letztangeführte Grund für die Nothwendigkeit alles Geschehens bereits von Aristoteles in den zweiten Analytiken aufgestellt worden. Leibniz faßte gleich dem Stagiriten die Nothwendigkeit als eine seiende Eigenschaft der Dinge auf und bezog demnach die Wahrheit der Doppelurtheile, wie z. B. Es wird morgen regnen oder nicht, auf das Geschehen, ohne zu bemerken, daß diese Nothwendigkeit nur für das Wissen besteht, und daß die anscheinende Gewißheit des angeführten Ausspruchs durch das darin enthaltene Entwederoder durchaus illusorisch wird. Vgl. Erl. 175.

5. (Vorwort §. 9, S. 54.) S. Matthäus VI, 27.

6. (Vorwort §. 13, S. 58.) Diese Widerlegung würde nur solche Fatalisten treffen, die oberflächlich und inconsequent genug wären, die Willensfreiheit anzuerkennen; denn daß die Verneinung derselben eine unmittelbare und unvermeidliche Consequenz des Fatalismus ist, wird vom Autor selbst im folgenden Paragraphen ausgeführt. Der fatalistischen Anschauung zufolge hängt es, um bei dem von Leibniz gewählten Beispiel zu bleiben, gar nicht vom Menschen ab, ob er das Gift trinken will oder nicht trinken will, sondern dies Wollen oder Nichtwollen tritt mit derselben Nothwendigkeit bei ihm ein, mit der das Sterben aus dem Genießen, das Nicht-Sterben aus dem Nicht-Genießen des Giftes folgt. Vgl. Erl. 121.

7. (Vorwort §. 15, S. 59.) Die Lehre von den zwei Principien war von dem Perser Manes oder Mani (214—277 n. Chr.), dem Stifter der gnostischen Secte der Manichäer, aufgestellt worden, um das Dasein des Uebels in der Welt zu rechtfertigen. Nach dieser Lehre Manis, der sich für den von Christus verheißenen „Tröster" (s. Ev. Johannis XVI, 12 ff.) ausgab, bildeten den Anfang der Welt zwei von einander getrennte Wesen, das Licht und die Finsternis. Das Lichtwesen hat fünf Glieder: die Welten der Güte, des Wissens, des Verstandes, des Geheimnisses und der Einsicht, und dementsprechend das Wesen der Finsternis die fünf Welten des Uebels, des Brandes, des Glutwindes, des Giftes und der Macht. Aus der Finsternis ging der Urteufel hervor, aus dem Licht der Urmensch, der vom Urteufel besiegt wurde, wobei eine enge Vermischung der fünf Glieder des Lichts mit den fünf Gliedern der Finsternis, d. h. der Weltseele mit der Materie, stattfand. Für den dadurch nöthig gewordenen

Läuterungsproceß wurde von den Engeln des Lichts die Sonne und der Mond geschaffen, die fortwährend die Lichttheile, d. h. die Seelen, an sich ziehen, bis schließlich der letzte Rückstand des Lichts durch den allgemeinen Weltbrand vom Stoffe ausgeschieden werden wird. Der irdische Mensch ist eine Schöpfung der Engel der Finsternis. Aus ihrer ersten Begattung ging Adam hervor, aus der zweiten Eva, die mit ihrem Vater den rothhaarigen Kain zeugte, von dem beschlafen sie den Abel gebar. Durch ihre spätere Begattung mit Adam entwickelte sich dann die Menschheit weiter. Das Lichtwesen oder gute Princip ist nun unausgesetzt bemüht, die Lichttheile, also die menschlichen Seelen, an sich zu ziehen, während das Wesen der Finsternis oder böse Princip sich bestrebt, dieselben durch die Zeugung immer wieder von neuem mit der Materie zu verbinden. Die bedenklichen Folgerungen, welche die Manichäer aus diesem letzterwähnten Punkte ihrer Lehre zogen, sind bei Bayle (Dict., art. Manichéens, rem. R) nachzulesen. Bayle hatte zugleich bei dieser Gelegenheit die Behauptung ausgesprochen, daß der Manichäismus durch Gründe a priori, nicht aber durch Gründe a posteriori zu widerlegen sei, und darauf deutet Leibniz hier hin.

Man beachte noch, daß bei Bayle, und häufig auch bei Leibniz, a priori immer aus der Ursache und demgemäß a posteriori aus der Wirkung (oder Folge) bedeutet. Kant änderte den Sprachgebrauch: bei ihm bedeutet Erkenntnis a priori die Erkenntnis, welche aus der reinen Vernunft hervorgeht, Erkenntnis a posteriori die Erkenntnis aus der äußern Erfahrung.

8. (Vorwort §. 16, S. 60.) Ueber den Socianismus und Conrad Vorstius vergleiche man die Erl. 98 zum zweiten Bande. — Ueber Bonartes findet sich Näheres in A. §. 86.

9. (Vorwort §. 18, S. 61) Die betreffende Stelle findet sich im ersten Buche der Republik Platons.

10. (Vorwort §. 19, S. 62.) S. Epistel Pauli an die Römer XI, 33.

11. (Vorwort §. 25, S. 66.) Wie bereits in der Einleitung erörtert worden, anerkennt Bayle allenthalben die Wahrheit der offenbarten Lehre, behauptet aber im Gegensatze zu Leibniz die Unvereinbarkeit derselben mit der Vernunft und schließt daher (Dict., art. Pauliciens, rem. F): „Il faut captiver son entendement sous l'obéissance de la foi et ne disputer jamais sur certaines choses“ (man muß seinen Verstand im Gehorsam gegen den Glauben gefangen geben und niemals über gewisse Dinge streiten) — nie aber hat er, wie aus dem von Leibniz gebrauchten Ausdrucke gefolgert werden könnte, ein-

geräumt, daß die Gründe des Begründers des Systems der vorherbestimmten Harmonie ihn überzeugt hätten.

12. (Vorwort §. 26, S. 67.) Sophie Charlotte von Preußen, geboren auf dem Schlosse zu Iburg am 20. October 1688, starb während einer Besuchsreise in Hannover am 1. Februar 1705. Ihres Antheils an der Theodicee ist bereits in der Einleitung, S. 42, gedacht worden.

13. (Vorwort §. 27, S. 68.) Wir haben die beiden hier in Rede stehenden Aufsätze, Leibnizens Neues System und Bayles erste Kritik desselben, in unserer Uebersetzung der Kleinern philosophischen Schriften von G. W. Leibniz unter Nr. III und Nr. VIII mitgetheilt.

14. (Vorwort §. 27, S. 68.) Leibnizens Antwort auf die erste Kritik Bayles, Bayles zweite Kritik und Leibnizens Duplik finden sich in unsrer Ausgabe der Kleinern philosophischen Schriften Leibnizens unter Nr. IX, X und XI. Eine weitere Entgegnung Bayles erfolgte nicht.

15. (Vorwort §. 28, S. 68.) Man vergleiche hierzu die Erl. 155 zu den Kleinern philosophischen Schriften.

16. (Vorwort (§. 28, S. 69.) S. die Betrachtungen über das Lebensprincip und über die plastischen Naturen, Nr. XVIII der Kleinern philosophischen Schriften.

17. (Vorwort §. 30, S. 72.) Ueber das System der Gelegenheitsursachen und dessen bedeutendsten Vertreter, Nicolas Malebranche, ist bereits in der Erl. 1 zu den Kleinern philosophischen Schriften einiges Nähere bemerkt worden.

18. (Vorwort §. 31, S. 73.) Boëtius, geboren im siebenten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts, hingerichtet auf Befehl Theodorichs d. Gr. i. J. 525, hatte im fünften Buche seines Hauptwerkes Vom Troste der Philosophie (De consolatione philosophiae) die Frage erörtert, ob und was der Zufall sei, und bei deren Beantwortung die Willensfreiheit ziemlich ins Gedränge gebracht. Gegen seine Ausführungen verfaßte Laurentius Valla (1407—1457) eine besondere Abhandlung Vom freien Willen (De libero arbitrio), die zuerst 1518 gedruckt wurde, und in der er das göttliche Vorhersehen mit der menschlichen Freiheit in Einklang zu bringen suchte. Leibniz hat von dieser Schrift in B. §. 406—412 einen Auszug mitgetheilt. — Desiderius Erasmus (1467—1536) war, wie bekannt, zu Anfang ein Freund Luthers und der Reformation, wandte sich jedoch bald von dem Reformator ab, weil seine klassische Bildung sich wenig mit dem Buchstabenglauben des Mönches vertrug. In der von Leibniz erwähnten (1524 erschienenen) Schrift Vom freien Willen (De libero arbitrio) zog er mit aller Schärfe die Consequenzen aus dem Luther-

schen Dogma von der Rechtfertigung. Luther antwortete auf diese Diatribe mit der Abhandlung Vom unfreien Willen (De servo arbitrio), die seine dialectische Gewandtheit im hellsten Lichte zeigt.

19. (Vorwort §. 31, S. 73.) S. hierzu die Erl. 211.

20. (Vorwort §. 31, S. 73.) Johann Ludwig Fabricius, geb. zu Schaffhausen am 29. Juli 1632, gest. zu Heidelberg am 1. Februar 1697, veröffentlichte neben verschiedenen Schriften theologischen und religionsphilosophischen Inhalts besonders eine Abhandlung über die Zulässigkeit der Schauspiele (De ludis scenicis dialexis casuistica quinquepartita), die Zeugnis von der Toleranz seiner Anschauungsweise ablegt. Leibniz selbst nennt ihn an anderer Stelle einen „weit über eine große Anzahl von Vorurtheilen erhabenen Autor von vieler Gründlichkeit" (auteur de beaucoup d'exactitude et fort au dessus de bien de préjugés). — Ueber Antoine Arnauld findet man Näheres in der Erl. 184 zu den Kleinern philosophischen Schriften.

21. (Vorwort §. 31, S. 74.) Ueber den Streit des „Theoretikers der brutalen Gewalt", Thomas Hobbes (1588—1679), der durch sein Werk Vom Bürger (Elementa philosophica de cive), seine Abhandlung Ueber das Staatswesen (De corpore politico) und seinen Leviathan der Begründer der „politischen" Philosophie wurde, mit dem Bischof Bramhall von Derry giebt Leibniz selbst im Anhang II, §. 1, ausführlich Bericht.

22. (Vorwort §. 31, S. 74.) Diese Zusammenstellung Spinozas mit Straton dürfte sich kaum rechtfertigen lassen. Allerdings faßte Straton (gest. 275 v. Chr.), abweichend von Aristoteles, die Natur als Gottheit auf, aber den uns über ihn zugekommenen Nachrichten zufolge scheint er sie nicht für ein in sich und durch sich bestehendes Wesen, sondern für eine mit Nothwendigkeit, ohne Bewußtsein und Ueberlegung wirkende Kraft angesehen zu haben, während gerade das Bewußtsein, das Denken, eins der ersten Attribute der Spinozaschen einen Substanz ist, die freilich immer mit Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß wirkt. Leibniz behauptet dem gegenüber die Willensfreiheit dieser einen oder (nach ihm) ersten Substanz und sucht diese Freiheit durch eine höchst subtile Unterscheidung zwischen logischer und moralischer Nothwendigkeit zu begründen; s. Erl. 37. — Ueber Spinoza vgl. noch B. §. 372. 376 und Erl. 59 des zweiten Bandes.

23. (Vorwort §. 32, S. 74.) Angemessen (convenable) nennt Leibniz, wie in B. §. 345—349 ausführlich dargethan wird, das, was nicht rein willkürlich (arbitraire), sondern durch die Gesetze der Weisheit geboten ist, ohne aber deshalb nothwendig (nécessaire) zu sein — die Angemessenheit hält also zwischen der Nothwendigkeit und der Willkürlichkeit die Mitte, d. h. sie schließt die letztere aus,

ohne darum die erstere zu begründen. Da das Angemessene den Gesetzen der Weisheit entspricht, so ist es stets das relativ Beste, und indem Gott es erwählt, handelt er also nach dem Princip des Besten.

24. (Vorwort §. 33, S. 76.) Wir haben in den Kleinern philosophischen Schriften sowohl diese Entgegnung Leibnizens (unter Nr. XII), als auch einiges über Tournemine mitgetheilt (Erl. 86. 93). Wir fügen hier noch eine Charakteristik hinzu, die der Jesuit Griffet von seinem Ordensbruder gegeben hat. „Dieser Pater," sagt er von Tournemine, „war ein Mann von lebhafter und immer leidenschaftlich erhitzter Phantasie; er glich in dieser Hinsicht dem Pater Maimbourg, obgleich er sich in einem edlern Style ausdrückte als dieser und möglichenfalls in mancher Hinsicht gelehrter war. Er liebte es, ungewöhnliche Dinge aufzutischen, ohne viel darauf zu sehen, ob sie auch aufs Haar wahr wären, weshalb man, wenn man auf einen Menschen von ähnlichem Charakter stieß, zu sagen pflegte:

Il ressemble à Tournemine,
Qui croit tout ce qu'il imagine."

25. (Vorwort §. 33, S. 76.) Vgl. hierzu Kleinere philosophische Schriften, Nr. XVII und Erl. 139 und insonderheit die SS. 192—195.

26. (Vorwort §. 33, S. 76.) S. Kleinere philosophische Schriften, Nr. XIII und Erl. 57.

27. (Vorwort §. 33, S. 76.) Der „ungenannte Doctor der Sorbonne" ist ohne Zweifel jener Parent, den Leibniz in einem Schreiben an Remond de Montmort erwähnt (Erdmann p. 704). „Ich finde nicht," heißt es dort, „daß die Ansichten des ehrwürdigen Pater Malebranche so gar sehr von den meinen abweichen. Der Uebergang von den Gelegenheitsursachen zur vorherbestimmten Harmonie scheint nicht allzu schwer. Ein gewisser Herr Parent, Mitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften, der mich hier und da zu widerlegen versucht hat, will sogar glauben machen, daß ich gar nichts zur Lehre von den Gelegenheitsursachen hinzugethan habe; er scheint indessen nicht beachtet zu haben, daß mir zufolge die Gesetze der Körperwelt weder durch Gott, noch durch die Seele gestört werden."

28. (Vorwort §. 34, S. 77.) Der Streit über die Gnade war durch den Augustinus des Corneille Jansenius angeregt worden. Gegenüber den laxern Anschauungen der Jesuiten, wie sie namentlich von Molina (1535—1601) in seinem 1588 erschienenen Werke Vom Einklang des freien Willens mit den Gaben der Gnade (De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia) dargelegt

worden waren, trat Jansenius (1585—1638) in seinem Buche mit einer Theorie der Gnade auf, die sich an die strengern Ansichten des Kirchenvaters Augustinus anschloß; aus diesem Grunde nannten sich die Jansenisten auch „Schüler des heiligen Augustinus".

Der Pater Paschalius Quesnel (geb. 1634), gleich dem „großen Arnauld", den er in mehrfachen Schriften gegen den Erzbischof von Malines vertheidigte, Jansenist und Jesuitenfeind, erregte die besondere Entrüstung des Ordens durch eine mit Anmerkungen versehene Uebersetzung des Neuen Testaments. Der heftige Streit, der darüber entbrannte, endete schließlich (1711) mit dem Siege der Gesellschaft Jesu: die Uebersetzung kam auf den Index und 101 von den Sätzen, die von Quesnel in den Anmerkungen verfochten worden waren, wurden als ketzerisch verdammt.

29. (Vorwort §. 34, S. 78.) Wie Quesnel der Nachfolger Arnaulds war Johann Baptist Ptolemäi der Nachfolger Robert Bellarmins (1542—1621), des berühmtesten und gelehrtesten Controversisten der römischen Kirche. Beide gehörten dem Jesuitenorden an, neigten aber in Bezug auf die Lehre von der Gnade und dem Fegefeuer mehr zu den Ansichten des heiligen Augustin.

30. (Vorwort §. 34, S. 78.) Martin Chemnitz und Georg Calixtus gehörten zu den bedeutendsten protestantischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts; insbesondere suchte der letztere in seinem Tractatus de arte nova die Uebereinstimmung bedeutender katholischer Kirchenlehrer mit der protestantischen Lehre von der Gnade nachzuweisen.

James Usher (Jacobus Usserius, 1580—1655), Erzbischof von Armagh in Irland, wird hier von Leibniz den Reformirten zugezählt, weil er sich unter anderm bemüht hatte, nachzuweisen, daß die Neuerungen Calvins im Grunde genommen nur eine Wiedereinführung der Einrichtungen und Lehren der ältesten christlichen Kirche seien. Berühmt gemacht hatte er sich als Gegner Bellarmins, dessen Disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis haereticos er mit Geschick und Nachdruck bekämpfte. — Jean Daillé (Johannes Dallaeus, 1594—1670), der von den Katholiken am meisten geachtete Controversist der Reformirten, hatte die Frage von der Gnade namentlich in seiner 1655 erschienenen Apologie der Synoden von Alençon und Charenton behandelt und sich in dieser Schrift für die allgemeine Gnade erklärt.

31. (Vorwort §. 34, S. 78.) S. den Anhang I.

32. (Vorwort §. 34, S. 78.) Bezüglich des vorhergehenden und nachfolgenden Willens Gottes s. insbesondere B §. 22—24. Thomas von Aquino (1225—1275), der „engelgleiche" (doctor

angelicus), und Johannes Duns Scotus (1266—1308), der „scharfsinnige Lehrer" (doctor subtilis), gehörten beide der realistischen Schule an. Die Scholastiker zerfielen nämlich in zwei große Parteien, in Realisten und in Nominalisten, von denen die erstern den Geschlechtsbegriffen, den sogenannten Universalien (entia universalia), d. h. den Gattungen und Arten der Dinge, eine wirkliche und thatsächliche Existenz beilegten, während die andern sie für bloße Namen der Dinge (nomina rerum) und Erzeugnisse des Denkens erklärten. Durch Thomas, den letzten unter den fünf großen Lehrern der Kirche, erlangte der Realismus in der scholastischen Philosophie das Uebergewicht. Die Realisten selbst aber theilten sich wieder in platonische und aristotelische, je nachdem sie den Universalien ein von den Einzeldingen gesondertes, höheres und vorgängiges Dasein (universalia ante rem) zuschrieben wie Platon, oder das Dasein derselben in die Dinge (universalia in re) verlegten wie Aristoteles. Scotus war wie Thomas ein aristotelischer oder gemäßigter Realist, wich aber namentlich darin von seinem großen Vorgänger ab, daß er die Universalien oder das Allgemeine für als der Form nach oder thatsächlich (formaliter s. actu) verschieden erklärte von den Dingen, in denen sie enthalten seien, während Thomas sie für als den Dingen immanent erklärte und behauptete, sie seien nur der Möglichkeit nach (virtualiter s. potentia) von denselben verschieden, d. h. einzig durch das Denken von denselben trennbar. Die Folge dieser Differenz in der Lehre von den Universalien war, wie selbstverständlich, ein neues Schisma unter den Scholastikern, und eine Fehde zwischen Thomisten und Scotisten, die sich jahrhundertelang fortspann.

33. (Vorwort §. 35, S. 79.) S. hierzu B. §. 18.

34. (Vorwort §. 36, S. 80.) Dieser Ausdruck ist ungenau: nicht die Nordländer verglichen ihren Wodan ꝛc. mit dem Mercur, sondern dieser Vergleich geschah von Seiten der Römer. — Eine eingehende Darstellung seiner Hypothese über die Lehre Zoroasters, die er auf euemeristische Weise auszulegen sucht, giebt Leibniz B. §. 136—143, die Geschichtsforschung ist indessen über diese Conjecturen längst zur Tagesordnung übergegangen.

35. (Vorwort §. 37, S. 81.) Gemeint ist der Dialog am Schlusse der Theodicee, B. §. 406—417.

36. (A. §. 1, S. 83.) Die hier gegebene Definition der Vernunft stützt sich auf die Ausführungen, die Leibniz in den Neuen Versuchen über den menschlichen Verstand entwickelt und zum Theil schon in den Bemerkungen zu Lockes Versuchen über den menschlichen Verstand (s. die Kleinern philosophischen Schriften, Nr. XXIV) angedeutet hatte. Danach sind von

vorn herein in der menschlichen Seele eine Anzahl von Ideen, d. h. von Sätzen, die sich auf den Inhalt des Seienden beziehen, zunächst der Möglichkeit oder dem Vermögen nach (virtuellement) und sodann, bei Ausbildung der geistigen Fähigkeiten, auch der Wirklichkeit nach (actuellement) enthalten. Neben diesem Vermögen der Ideen besteht aber in der Seele noch das Vermögen der logischen Folgerung oder der Verknüpfung jener Ideen oder Wahrheiten. Dies Vermögen umfaßt neben einer Reihe von Principien, aus denen sich auf deductivem Wege die Gesetze für das Seiende gewinnen lassen, namentlich die Gesetze für das Denken, deren Leibniz vier annimmt, nämlich

a. das Princip des Widerspruchs oder der Identität, wonach das einander Widersprechende nicht zugleich wahr sein kann (vgl. den Anhang III, §. 14 und Kleinere philos. Schriften, Erl. 188),
b. das Princip des zureichenden Grundes, wonach jede Wahrheit ihren Grund haben muß (vgl. B. §. 44, Anhang III, §. 14 und Erl. 115),
c. das Princip der Stetigkeit, wonach alles in der Natur in stetiger Stufenfolge und ohne Sprünge geschieht (vgl. Kleinere philosoph. Schriften, Nr. I und Erl. 2. 3) und
d. das Princip des Nichtzuunterscheidenden, wonach es nie zwei vollkommen gleiche Dinge im Universum giebt (vgl. Kleinere philos. Schriften, Erl. 120).

Auf Grund der drei erstgenannten Principien sucht nun Leibniz im Folgenden seine Gegner, insbesondere Bayle, zu widerlegen.

37. (A. §. 2, S. 84.) Die in §. 2 aufgestellte Unterscheidung zwischen logischer und moralischer Nothwendigkeit gehört zu den Hauptstützen der weitern Ausführungen Leibnizens und wird in allen Theilen der Theodicee herbeigezogen. Dieser Umstand wird ein näheres Eingehen auf diese Begriffe rechtfertigen.

Die logische Nothwendigkeit, sagt Leibniz, beruht auf dem Princip des Widerspruchs, dem zufolge ein Satz weder wahr, noch sein Inhalt wirklich sein kann, sobald er mit einem andern, als wahr anerkannten Satze in Widerspruch steht. Daher begründen z. B. die mathematischen Wahrheiten eine logische Nothwendigkeit. Die moralische Nothwendigkeit dagegen beruht auf dem Princip des Besten (vgl. Erl. 23), dem zufolge durch die Angemessenheit des Gegenstandes eine Nöthigung eintritt, die indessen das Gegentheil nicht unmöglich macht. Daher begründen die Sittengesetze z. B. nur eine moralische Nothwendigkeit.

Dem entsprechend unterscheidet Leibniz auch zwei Arten von Wahrheiten, nämlich ewige Wahrheiten, d. h. solche, welche auf einer logischen Nothwendigkeit beruhen, und positive Wahrheiten, d. h. solche, welche auf einer moralischen Nothwendigkeit beruhen. Zu den erstern zählt er die Denkgesetze und die mathematischen Thesen und unterscheidet danach zwischen logischer und mathematischer Nothwendigkeit; zu den letztern gehören ihm zufolge die physikalischen und die Sittengesetze, wonach er dann zwischen physischer und moralischer Nothwendigkeit unterscheidet.

Die Allmacht Gottes steht nun nach Leibniz unter den ewigen, aber über den positiven Wahrheiten, d. h. sie vermag die letztern in gewissen Fällen aufzuheben, die erstern dagegen nicht. Die Möglichkeit der Aufhebung der physikalischen Gesetze durch die göttliche Allmacht begründet die Möglichkeit der Wunder (vgl. A. §. 3), die Möglichkeit der Außerachtlassung der Sittengesetze die Freiheit der göttlichen Rathschlüsse.

Diese Rathschlüsse werden durch die Angemessenheit des Gegenstandes bestimmt: Gott wird durch seine Weisheit und seine Güte dazu veranlaßt, niemals aber dazu gezwungen, weil die Gesetze der Weisheit und der Güte (nach Leibniz) nur eine moralische Nothwendigkeit begründen. Zwar verstößt Gott nie gegen diese Gesetze, aber er könnte es doch. (Vgl. Erl. 177.)

So weit Leibniz. Dagegen ist nun zu bemerken, daß die göttlichen Vollkommenheiten als unbedingte und unbeschränkte Eigenschaften ebenso wenig einander widersprechen können wie zwei ewige Wahrheiten. Durch einen Verstoß der göttlichen Macht oder Güte gegen die Gesetze der Weisheit würde die absolute Natur dieser göttlichen Eigenschaft aufgehoben werden, ein solcher Verstoß ist also ein logischer Widerspruch und demnach unmöglich. Die Nothwendigkeit der göttlichen Beschlüsse beruht also auf der Unmöglichkeit des Gegentheils, d. h. auf dem Gesetze des Widerspruchs: sie ist demzufolge keine moralische, sondern eine logische Nothwendigkeit.

Ferner liegt es im Wesen des Widerspruchs, daß derselbe nie an einem einzelnen einfachen Begriffe haften kann, sondern immer erst durch zwei mit einander unverträgliche Bestimmungen begründet wird. Diese Bestimmungen nun können enthalten sein:

a. in einem zusammengesetzten Begriffe, wie z. B. ein vierseitiges Dreieck,
b. in einem Satze zwischen Subject und Prädicat, wie z. B. das Dreieck hat vier Seiten, und
c. in zwei verschiedenen Sätzen, wie z. B. der Punkt ist meßbar — der Punkt hat keine Dimension.

Im letztern Falle pflegt einer von den beiden Sätzen eine anerkannte Wahrheit zu enthalten. Zu den anerkannten Wahrheiten gehören nun aber auch die physikalischen Gesetze: die Unmöglichkeit ihres Gegentheils beruht also ebenfalls auf dem Princip des Widerspruchs. Demnach ist aber die von ihnen begründete Nothwendigkeit ebenso eine logische im Sinne Leibnizens, wie es die von den ewigen Wahrheiten begründete ist. Folgerung: die Unterscheidung zwischen einer logischen und einer moralischen Nothwendigkeit ist durchaus hinfällig.

Wenn also Gott, wie Leibniz behauptet, der auf dem Gesetze des Widerspruchs beruhenden logischen Nothwendigkeit unterworfen ist, so ist er nicht bloß an die ewigen Wahrheiten, sondern auch an die positiven Wahrheiten gebunden, weil das Princip des Widerspruchs bei beiden Arten Giltigkeit hat. Wenn somit Gott nicht im Stande ist, z. B. ein Dreieck mit vier Winkeln zu schaffen, so ist er, da er nach Leibniz an das Sittengesetz gebunden ist, auch nicht im Stande, eine Lüge auszusprechen oder einen Stein frei in der Luft schwebend zu erhalten, denn die Nothwendigkeit, welche ihn zur Beobachtung der mathematischen und der physikalischen Gesetze zwingt, ist durchaus ein und dieselbe.

Man halte also fest, daß nach Leibniz die logische Nothwendigkeit das Gegentheil unmöglich macht, während die moralische Nothwendigkeit die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausschließt, beachte aber auch zugleich, daß es in Wahrheit nur eine Nothwendigkeit giebt, die überall da zur Geltung kommt, wo einander widersprechende Bestimmungen zusammentreffen.

38. (A. §. 4, S. 86.) „Zwei Wahrheiten können einander nicht widersprechen. Alle Glaubenssätze sind wahr. Folglich können sie keiner Vernunftwahrheit widersprechen, vielmehr müssen alle Widersprüche auf falscher Auffassung beruhen.“ Dieser Leibniz'sche Syllogismus hat natürlich nur für den Giltigkeit, der den Untersatz desselben in vollem Umfange anerkennt. Uebrigens findet sich diese Ausführung schon in Leclercs Vertheidigung der göttlichen Güte und Heiligkeit gegen die Einwürfe des Herrn Bayle (Bibliothèque choisie, t. IX, art. 3, p. 103), die Bayle mit den Gesprächen zwischen Maximus und Themistius (Entretiens de Maxime et de Themiste) beantwortete, die, wie Leibniz selbst in §. 3 bemerkt, erst nach dem Tode des Verfassers herauskamen.

39. (A. §. 6, S. 88.) Dem Boëtius (vgl. Erl. 18) wurde neben seinen philosophischen Schriften noch eine Anzahl von einem geschickten Nachahmer verfaßter theologischer Werke beigelegt, als deren Autor ihn zuerst Alcuin (735—804) namhaft machte, der in seinen eigenen Schriften eine Zusammenstellung des gesammten kirchlichen

Wissens seiner Zeit zu geben suchte. Magnus Aurelius Cassiodor (gest. 570) faßte das kirchliche wie weltliche Wissen in seinem berühmten Werke De artibus ac disciplinis liberalium literarum zu einem systematischen Ganzen zusammen, während Johannes Damascenus (gest. 754) sich in seiner Quelle der Erkenntnis, die noch heute bei den Griechisch-Katholischen in hohem Ansehn steht, auf den dogmatischen Theil beschränkte. Beda Venerabilis (647—735) schrieb neben seiner berühmten Kirchengeschichte auch De rerum natura, eine Uebersicht über die Philosophie seiner Zeit. Von Anselm von Canterbury (1033—1109), dem Hauptvertreter des sogenannten ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, dürfte hier insbesondere das Gespräch über die Wahrheit (Dialogus de veritate) zu nennen sein, da diese Schrift eine breite Ausführung des in der vorstehenden Erläuterung angeführten Syllogismus ist.

40. (A. §. 6, S. 88.) Huig de Groot, bekannter unter seinem latinisirten Namen Hugo Grotius (1583—1645), veröffentlichte neben seinem berühmten, grundlegenden rechtsphilosophischen Werke Vom Recht des Kriegs und des Friedens (De jure belli et pacis) eine große Anzahl theologischer Schriften, von denen in erster Linie die Apologie Ueber die Wahrheit der christlichen Religion (De veritate religionis Christianae), eine Vertheidigung des Christenthums gegen Heiden, Juden und Mohammedaner, zu nennen ist. Daran schlossen sich die Abhandlungen Von der Rechtfertigung durch Christus gegen Faustus Socinus (De satisfactione Christi contra Faustum Socinum), Von der Feier des Abendmahls ohne Priester (De coenae administratione ubi pastores non sunt), Vom Ursprung der amerikanischen Völkerschaften (De origine gentium Americanarum) u. s. w. Wie Leibniz strebte auch Grotius eine Vereinigung aller christlichen Confessionen an und bewährte in allen Lebenslagen seine feste Ueberzeugung von der Wahrheit der Grundlagen des Christenthums.

41. (A. §. 6, S. 88.) Der Jesuit Dionysius Petavius (Denys Petau, geb. 1583, gest. 1652) verfaßte unter dem Titel De theologicis dogmatibus eine ihrer Zeit sehr berühmte Dogmengeschichte. Kaum minder berühmt war das dreibändige Werk Dogmata theologica des Pater Thomassinus (Louis Thomassin), das 1680—84 in Paris erschien.

42. (A. §. 6, S. 89.) Von den genannten Glaubenssätzen ist nur das Dogma vom mittlern Wissen (scientia media) für die Theodicee von Wichtigkeit. Hinreichende Mittheilungen darüber findet

man B. §. 40 und Anhang IV, §. 17. Das in B. §. 40 angezogene Beispiel (die Befragung Gottes durch David) steht 1. Samuel. XIII.

43. (A. §. 7, S. 90.) Zu diesen Bemerkungen über die Lehre von der Weltseele (A. §. 7—10) vergleiche man die Betrachtungen über die Lehre von einem allgemeinen Geiste, Nr. XXI der Kleinern philosophischen Schriften, und ebenda die Erl. 169—171. Eine höchst freigeisterische Aeußerung des Ibn Roschd oder, wie ihn die Scholastiker nannten, Averroës (geb. zu Cordova 1126, gest. in Marocco 1198) haben wir bereits in der Einleitung (S. 35) angeführt.

44. (A. §. 9, S. 91.) Der Ausdruck Monopsychit ist aus dem Griechischen entlehnt, von μονος einzig und ψυχη Seele, und bezeichnet einen Anhänger der Lehre von einer einzigen (allgemeinen) Seele.

45. (A. §. 9, S. 91.) François Bernier, ein eifriger Anhänger Gassendis und als solcher in der Philosophiegeschichte durch seinen Abriß der Philosophie Gassendis (Abrégé de la philosophie de Gassendi) bekannt, bereiste von 1654—1668 Palästina, Aegypten, Persien und Hindostan. Nach einem zwölfjährigen Aufenthalte in den Staaten des Groß-Moguls kehrte er nach Frankreich zurück und gab 1670—71 die Beschreibung seiner Reisen heraus, die 1699 und 1710 unter dem Titel: François Berniers Reisen (Voyages de François Bernier) von neuem abgedruckt wurde und ihrer Zeit für das beste Werk über die Staaten des Groß-Moguls galt. Bernier war 1620 geboren und starb 1688.

Ueber die Kabbala und Spinozas Stellung zu derselben sehe man die Erl. 59 zum zweiten Bande. Der erwähnte Moses Germanus hieß mit eigentlichem Namen Johann Peter Speeth und wurde von Johann Georg Wachter in einer 1699 in Amsterdam erschienenen Schrift bekämpft.

46. (A. §. 9, S. 92.) Valentin Weigel (nicht zu verwechseln mit Erhard Weigel, s. Erl. 199), geb. 1533 zu Hayna bei Dresden, gest. zu Zschopau 1588, war ein Vorläufer Jacob Böhmes, theilte aber, vorsichtiger als dieser, seine Manuscripte nur seinen vertrautesten Freunden mit und lebte daher unangefochten bis zu seinem Tode auf der Pfarre in Zschopau. Erst durch seine Jünger wurden seine mystisch-theosophischen Lehren verbreitet und bekannt und seine Schriften dem Druck übergeben. Die erste derselben, das Büchlein vom seligen Leben (Libellus de vita beata) erschien 1609; 1613 folgte dann der güldene Griff und 1615 Erkenne dich selber! Weigel lehrte, um den hier in Frage kommenden Punkt seiner Doctrin hervorzuheben, die Vergänglichkeit des aus der Gestirnwelt stammenden Geistes, so daß also nur die Seele beim Tode zu Gott zurückkehrt. —

Des Angelus Silesius ist bereits in der Erl. 170 zu den Kleinern philosoph. Schriften gedacht worden.

47. (A. §. 9, S. 92.) Jehan van Ruysbroeck (Johannes Rusbrochius), geb. 1293 im Dorfe Ruysbroeck unweit Brüssel, gest. als Prior des Klosters Groendal 1381, hatte seine mystisch-quietistischen Ansichten hauptsächlich in seinem von Laurentius Surius aus dem flamändischen Original ins Lateinische übersetzten Werke Vom Schmuck der geistigen Hochzeit (De ornatu spiritualium nuptiarum libri tres) niedergelegt. Obgleich selbst der mystischen Auffassungsweise der Religion zugethan, trat Johannes Gerson (mit eigentlichem Namen Jean Lecharlier, geb. 1363, gest. 1429) doch in seinem Sendschreiben gegen das Buch des Johannes Rusbrochius vom Schmuck der geistigen Hochzeit mit einer Kritik der Ueberschwänglichkeiten Ruysbroecks hervor, fand aber an Jehan van Schoonhove einen entschiedenen Gegner, der das Werk seines Landsmanns mit Eifer und Geschick vertheidigte.

48. (A. §. 10, S. 93.) Man vergleiche hierzu insbesondere die S. 230—240 der Kleinern philosophischen Schriften und ebenda die Erl. 170.

49. (A. §. 11, S. 94.) Trotz aller Anfechtungen seitens der Kirche wußte der Averroismus sich jahrhundertelang in Italien und namentlich an den Hochschulen zu Bologna, Padua, Ferrara und Neapel zu behaupten, allerdings nur in Gemäßheit der Devise eines seiner bedeutendsten Vertreter, des Cremonini: Innen wie's beliebt, außen wie's Sitte ist (Intus ut libet, foris ut moris est). Neben Cesare Cremonini (1552—1631), der von 1590—1631 mit Galilei zusammen in Padua lehrte, Pietro Pomponazzi (1462—1524, vgl. Kleinere philos. Schriften, Erl. 169), Augustinus Niphus (1473—1546), Marcus Antonius Zimara (gest. 1532) u. s. w. galt auch Claudius Berigardus (mit eigentlichem Namen Claude Guillermet de Berigard, geb. 1578(?), gest. 1663) für einen geheimen Averroïsten. Dieser Franzose war 1628 als Secretär der Herzogin nach Florenz berufen worden und hatte noch im selben Jahre eine Professur in Pisa erhalten, die er 1640 mit einem Lehrstuhl in Padua vertauschte. Dort veröffentlichte er 1643 sein Werk: Pisanische Kreise oder Gespräche über die alte und die peripatetische Philosophie (Circuli Pisani seu de veteri et Peripatetica philosophia dialogi), in welchem er die Lehren der alten Atomistiker wieder zu Ehren zu bringen suchte und sich also bereits der Corpuscular-Philosophie näherte, zugleich aber auch andere und namentlich averroïstische Ansichten einfließen ließ, so daß man ihn sogar des Pyrrhonismus verdächtigte.

Andrea Cesalpino (1519—1603) ging über den Averroïsmus zum Pantheismus fort und kann somit als Vorläufer Spinozas gelten. Da er seine Philosophie allenthalben der Kirche unterordnete, blieb er in Italien unangefochten, in Deutschland aber trat Nicolaus Taurellus (geb. zu Mömpelgard 1547, gest. zu Altorf 1606), den Leibniz sehr hoch schätzte und den „deutschen Scaliger" nannte, 1597 mit seinen Alpes caesae gegen ihn auf. Daß Cesalpino bereits den Blutumlauf gekannt hat, ergiebt sich aus einer Stelle des zweiten Buches (Kap. 4) seines Hauptwerkes Peripatetische Fragen (Quaestionum Peripateticarum libri quinque), das 1571 erschien.

Die von Leibniz erwähnten Naudaeana erschienen zunächst 1701 in Paris und sodann in vermehrter Ausgabe 1702 in Amsterdam.

50. (A. §. 11, S. 94.) Ueber den Ausdruck Corpuscular-Philosophie vgl. Kleinere philosophische Schriften, Erl. 4.

51. (A. §. 12, S. 95.) Gleich dem bereits erwähnten Taurellus (s. Erl. 49) in Deutschland, trat Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, geb. 1515, ermordet 1572) in Frankreich gegen die Peripatetiker auf und erwarb sich namentlich durch seine kühnen Angriffe auf die Aristotelische Logik einen Namen. In seinen Institutiones dialecticae suchte er dann eine eigene Begründung dieser Wissenschaft zu geben, und dieser Reformversuch fand in Deutschland so lebhaften Anklang, daß die Zahl der Ramisten der Zahl der Anhänger der Aristotelischen Dialectik des Melanchthon eine ziemliche Zeit das Gleichgewicht hielt, bis Bacons verwerfendes Urtheil im Novum organon den Ramismus ein für alle Mal beseitigte. — Die gerühmten und ihrer Zeit in zahllosen Auflagen verbreiteten philosophischen Lehrbücher Melanchthons sind folgende: Vier Bücher Dialectik (Dialecticae libri quattuor), Von der Seele (De anima), Abriß der Moral-Philosophie (Epitome philosophiae moralis), Anfangsgründe der Physik (Initia doctrinae physicae) und Elemente der Ethik (Ethicae doctrinae elementa).

52. (A. §. 13, S. 96.) An anderer Stelle (Nouveaux Essais, lib. IV, ch. 17) nennt Leibniz als den Hauptgegner Hoffmanns nicht den Professor der schönen Wissenschaften Johann Caselius (geb. zu Göttingen 1553, gest. zu Helmstedt 1613), sondern Cornelius Martini (oder Martin), der zugleich mit Caselius Professor in Helmstedt war. Daniel Hoffmann war ebenda an Stelle des verstorbenen Tilemann Heshusius (1526—1588), dem er an Streitsucht und Heftigkeit nicht das Geringste nachgab, i. J. 1588 Superintendent geworden. — Die erwähnte Quedlinburger Zusammenkunft zwischen sächsischen und braunschweigischen Theologen fand am 14. und 16. Januar 1583 statt.

53. (A. §. 13, S. 96.) Paul Slevogt, geb. 1596, wurde 1625 Professor der griechischen und hebräischen Sprache und 1651 der Logik und Metaphysik an der Universität Jena. Er starb dort am 31. December 1655. Slevogt wird öfter von Jacob Thomasius erwähnt und daher scheint Leibnizens Bekanntschaft mit seinen Schriften zu rühren.

54. (A. §. 14, S. 97.) Luis Meyer ist der bekannte Freund Spinozas, in dessen Armen der Philosoph am 21. Februar 1677 verschied. Ludwig von Wolzogen (Louys de Wolzogue), damals Pfarrer in Utrecht, später Professor der Theologie in Amsterdam, suchte Meyers Schrift in einer 1667 erschienenen Abhandlung Ueber die Auslegung der Schrift (De Scripturarum interprete adversus Exercitatorem paradoxum — Meyer hatte nämlich sein Buch als „exercitatio paradoxa" bezeichnet) zu widerlegen, diese Widerlegung aber erregte den Zorn der Orthodoxen in noch höherm Grade als das widerlegte Werk selbst. Van der Waeyen in seiner Schrift Von der wahren und unverfälschten Ansicht der Reformatoren 2c. (De vera et genuina Reformatorum in negotio de Scripturae interprete) und Rainer Vogelsang (gest. 1679 als Pastor und Professor der Theologie in Deventer) in seiner Nothwendigen Antwort auf die Vorerinnerung Ludwig von Wolzogens 2c. (Responsio necessaria ad praefationem Ludovici Wolzogenii de variis ejusdem fabulis et sententia, quae dicit, Deum posse fallere) traten gegen Wolzogen auf, und Jean de Labadie (1610—1674), der Stifter der Secte der Labadisten, beschuldigte ihn sogar offen der Heterodoxie. Auf der Synode von Neerden wurde jedoch schließlich sein Buch für orthodox erklärt. Vgl. Bayle, Réponse aux Questions etc., t. III, ch. 130. 131, p. 649—676.

55. (A. §. 16, S. 98.) Andreas Keßler, geboren zu Coburg am 17. Juli 1595, gest. am 15. Mai 1643, veröffentlichte gegen die Socinianer vier größere Werke: Logicae Photinianae examen (1621), Metaphysicae Photinianae partis generalis examen (1623), Metaphysicae Photinianae partis specialis examen (1626) und endlich Physicae Photinianae examen (1628). Bayle rühmt diesen Schriften Methode und Präcision nach.

Der Socinianer Christoph Stegmann (nicht zu verwechseln mit dem protestantischen Theologen Josua Stegmann) starb 1632 in Klausenburg in Siebenbürgen. Er schrieb eine Dyas philosophica, die indessen nicht gedruckt worden ist.

56. (A. §. 17, S. 98.) Abraham Calovius, geb. 1612 zu Mohrungen in Ostpreußen, gest. als Professor der Theologie zu Wittenberg am 20. Februar 1686, veröffentlichte neben mannigfachen anti-socinianischen Schriften, unter denen besonders der zu Boden

geschmetterte Socinianismus (Socinianismus profligatus) zu nennen ist, auch eine Metaphysica, deren Leibniz an anderer Stelle gedenkt. Johann Adam Scherzer, geb. 1628 zu Eger und gest. 1683 als Professor der Theologie zu Leipzig, bekämpfte die Socinianer besonders in seinem Collegium Anti-Socinianum; außerdem erschien von ihm ein seiner Zeit berühmtes Manuale philosophicum.

57. (A. §. 18, S. 100.) Unter Transsubstantiation versteht man in der Lehre vom Abendmahl die zuerst von Radbert Paschasius gelehrte Umwandlung des Brotes und des Weins in den Leib und das Blut Christi, unter Consubstantiation oder Impanation das Mitenthaltensein des Leibes Christi im Wein und Brot.

58. (A. §. 19, S. 102.) Leibnizens Ansicht über die Gravitation ist bereits in Erl. 62 und 138 der Kleinern philosophischen Schriften erörtert worden. Es ist hier aber bemerkenswerth, wie Herr von Kirchmann hervorhebt, auf welche Weise diese neue Entdeckung von den Theologen ausgebeutet wurde, um die Gegenwart des wirklichen Bluts und Leibes Christi im Wein und Brot des Abendmahls zu erklären. — Der erwähnte Streit zwischen Locke und dem Bischof Stillingfleet von Worcester war aus Anlaß der Locke'schen Schrift über die Vernunftmäßigkeit des Christenthums (The reasonableness of Christianity, as delivered in the scriptures, London 1695) entstanden und dauerte bis zu Stillingfleets Tode i. J. 1699 fort. Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Buch II, Abschn. 1, Kap. 2.

59. (A. §. 20, S. 103.) Das Rationale theologicum des Nicolaus Vedelius (gest. 1632) erschien 1628 in Genf. Die Gegenschrift des Jenenser Professors Johann Musäus (geb. 1613) kam erst 1644 in Jena heraus unter dem Titel: Ueber den Gebrauch der Principien der Vernunft und der Philosophie bei theologischen Streitigkeiten (De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis, contra Nicolaum Vedelium). — Gisbert Voëtius, bekannt durch seine Streitigkeiten mit Desmarest, hat eine große Anzahl theologischer und philosophischer Schriften verfaßt, darunter auch, beiläufig bemerkt, eine über die Grenze des Lebens, die in Beverwyks Sammelwerk über diesen Gegenstand erschien; vgl. Erl. 121a.

60. (A. §. 22, S. 105.) Leibniz geht mit auffallender Hast über die Schwierigkeiten des Dogmas von der Dreieinigkeit hinweg, obgleich er sich unmöglich verhehlen konnte, daß gerade die Trinitätslehre zu den Sätzen gehört, an denen die Giltigkeit seiner in §. 4 auf-

gestellten These: Kein Glaubenssatz steht mit der Vernunft in Widerspruch, geprüft werden muß. Diese Hast scheint anzudeuten, daß er sich der Schwäche und Bedenklichkeit seiner Lösung sehr wohl bewußt war.

Wie man sieht, sucht er den Ausdrücken der Kirchenlehre dadurch einen philosophisch haltbaren Sinn abzugewinnen, daß er dem Worte Gott einen doppelten Begriff unterschiebt: einmal soll es die Person, das andere Mal die Substanz bezeichnen. Aber auch mit dieser Doppelbedeutung ist das Wort natürlich nicht im Stande, die Einheit der drei Personen zu begründen, denn der Gattungsbegriff bezeichnet nur die Einheit der Merkmale, nicht aber die Einheit der Individuen. Wählt man z. B. ein Wort, dem jene Doppelbedeutung wirklich eigen ist, wie z. B. Wasser, das zugleich ein Einzelding (lacus) und das Element oder die Substanz (aqua) bezeichnet, so kann man allerdings sagen: Der Bodensee ist ein Wasser, der Aralsee ist ein Wasser, der Eriesee ist ein Wasser (lacus), und ebenso: Der Boden-, der Aral- und der Erie-See sind (d. h. bestehen aus) Wasser (aqua) — nie und nimmer aber: Der Boden-, der Aral- und der Erie-See sind ein einziges Wasser (unus lacus). Die Einheit der Substanz ist also etwas ganz anderes als die Einheit der Person, und indem Leibniz nur die erstere gelten läßt, tritt er in scharfen und offenbaren Widerspruch mit der Lehre der Kirche, die ausdrücklich die Einheit der drei Personen behauptet und z. B. auf dem Concil von Rheims (1148) die der Leibniz'schen analoge Erklärung der Trinität durch Gilbert de la Porrée (vgl. Erl. 96) mit dem Anathem belegte. Der deutsche Philosoph macht sich also hier einer Ketzerei schuldig, da er den Inhalt des Dogmas verändert.

Wenn er ferner in §. 23 die Trinität zu den Dogmen zählt, die nur gegen eine positive Wahrheit verstoßen, so ist man wohl berechtigt, einen Beweis für diese nichts weniger als einleuchtende Behauptung zu fordern. Das Dogma von der Dreieinigkeit macht aus drei Personen eine, es widerstreitet also dem mathematischen Satze: $a + a + a = 3\,a$. Dieser Satz gehört aber zu den mathematischen, mithin zu den ewigen Wahrheiten, deren Gegentheil einen Widerspruch enthält und daher sogar für Gott unmöglich ist. Es ist also nicht einzusehen, auf welche Weise der Philosoph seine erwähnte These vertreten will.

61. (A. §. 23, S. 106.) Die Unterscheidung zwischen dem, was über der Vernunft, und dem, was gegen die Vernunft ist, bildet einen der Hauptpunkte des Streites zwischen Leibniz und Bayle und kommt daher noch weiter unten, A. §. 60—65, zur ausführlichen Erörterung. Hier sei nur bemerkt, daß jene Unterscheidung durchaus

begründet ist, daß Leibniz aber die Grenzen der beiden Begriffe verschiebt, wenn er die Dreieinigkeit zu den Wahrheiten zählt, die bloß über der Vernunft sind. S. Erl. 89.

62. (A. §. 24, S. 106.) Das angeführte Werk des aus Descartes' Briefwechsel bekannten Löwener Professors der Theologie und Rhetorik Libertus Fromondus (geb. 1587, gest. 1653) erschien 1631 in Antwerpen. Ueber Jansenius s. Erl. 28. — Bernardinus Ochin, 1487 in Siena geboren, gehörte bis zum Jahre 1542 dem Kapuzinerorden an, ging dann aber nach Genf, trat zur reformirten Kirche über und starb nach mannigfachen Abenteuern und Schicksalen um 1565 in Mähren an der Pest. In seinen Labyrinthen von der Vorherbestimmung und der Freiheit (Labyrinthi de praedestinatione et libero arbitrio) behandelte er die Fragen von der Willensfreiheit und der Nothwendigkeit und stellte für jede vier Labyrinthe auf, in die man geräth, je nachdem man die Freiheit bejaht oder verneint.

63. (A. §. 26, S. 108.) Der Schlußsatz des §. 26 enthält ein sogenanntes analytisches Urtheil, denn im Begriff der Wahrheit ist von vorn herein enthalten, daß alle Sätze, die gegen sie geltend gemacht werden, falsch und also widerleglich sein müssen. Da jedoch von Bayle im Anschluß an die italienischen Averroïsten eine zwiefache Wahrheit, eine theologische und eine philosophische, angenommen wurde, die eine der andern widersprechen konnten, so ist dieser Satz für die Theodicee nicht so müßig, wie es den Anschein hat.

Joseph Scaliger hatte die Schrift des Archimedes Ueber die Kreismessung (*Κύκλου μέτρησις*) in seinen Elementen der Geometrie (Elementorum geometricorum libri duo) angegriffen, war aber von Adrian Romanus in einer Apologia pro Archimede (1597) zurechtgewiesen worden. — Ueber Arnauld, Foucher und Lami vgl. Kleinere philosophische Schriften Erl. 184. 31. 57.

64. (A. §. 29, S. 110.) Augustinus Steuchus, geb. um 1540 in Guben, schrieb Von der ewigen Philosophie (De perenni philosophia), in welchem Werke er die Glaubenssätze fast aller Secten und Religionen einer Musterung unterwarf und ihre Uebereinstimmung mit den Hauptlehren des Christenthums darzuthun suchte. Philippe du Plessis-Mornay (1549—1623) verfaßte gleich Grotius (s. Erl. 40) eine Apologie des Christenthums unter dem Titel: De la vérité de la religion chrétienne, die er dann selbst ins Lateinische übersetzte.

Ueber Sommono-Khodom, der als Gott zugleich sein eigener Prophet war, findet sich bei Bayle (Dict., art. Sommona-Codom) aus des Pater Tachard Voyage de Siam folgendes: „Die Siamesen

glauben, daß Sommono-Khodom aus eigener Kraft als Gott geboren wurde, und sogleich nach seiner Geburt ohne jeden Lehrmeister nur durch seinen Scharfblick eine vollkommene Kenntnis alles dessen erlangte, was Himmel und Erde, Paradies und Hölle, sowie die unerforschlichen Geheimnisse der Natur betrifft; daß er sich dabei gleichzeitig alles dessen erinnerte, was er in seinen mannigfachen frühern Lebensläufen vollbracht hatte, und daß er, nachdem er die Völker über diese erhabenen Dinge unterrichtet, dieselben in Bücher aufzeichnete und der Nachwelt hinterließ, damit sie Nutzen daraus ziehe. In jenen Büchern nun erzählt er von sich selbst, wie er, nachdem er Gott geworden, eines Tages den Menschen seine Göttlichkeit durch ein außergewöhnliches Wunder zu offenbaren wünschte ..... Sogleich fühlte er sich auf einem von Gold und Edelsteinen strahlenden Throne, der unter ihm aus der Erde hervorkam, in die Luft emporgetragen, und die Engel, die gleichzeitig aus dem Himmel herabkamen, erwiesen ihm die Ehre und Anbetung, die ihm gebührte ..... Seit er Gott zu werden strebte (erzählt er weiter), war er fünfhundertundfünfzig Mal unter verschiedenen Gestalten zur Welt gekommen, und bei jeder Wiedergeburt war er immer der erste und gleichsam der Fürst der Thiergattung, in deren Gestalt er geboren ward: er hatte oft sein Leben für seine Unterthanen gelassen, und als Affe hatte er eine Stadt von einem Ungeheuer befreit, das dieselbe verwüstete. Auch ein großmächtiger König war er gewesen, und sieben Tage bevor er die Herrschaft über die Welt erlangte, hatte er sich in Nachahmung eines gewissen Anachoreten mit seiner Frau und seinen beiden Kindern in entfernte Wüsten zurückgezogen, und dort war er der Welt und ihren Leidenschaften abgestorben ..... Er hatte die Welt durchwandert, um die Menschen über Gut und Böse zu unterrichten und sie die wahre Religion zu lehren, die er selber für die Nachwelt niederschrieb. Er hatte sogar mehrere Jünger an sich gezogen, die es sich in der Stellung von Priestern zur besondern Aufgabe machen sollten, ihm nachzuahmen, indem sie ein dem seinen gleiches Gewand trugen und die Regeln befolgten, die er ihnen gab, bis er schließlich das 82. Lebensjahr erreichte .... da wurde er von einer heftigen Kolik befallen, an der er starb. Seine Seele stieg in den achten Himmel empor."

65. (A. §. 31, S. 112.) Leibnizens Klage über die Vernachlässigung der **Logik der Wahrscheinlichkeit** bezieht sich augenscheinlich nur auf die Philosophen seiner Zeit, denn im Alterthum war dieser Theil der Logik bereits von Aristoteles, Quintilian und Cicero ausführlich behandelt worden. Die **Wahrscheinlichkeitsrechnung** dagegen wurde allerdings erst zu seiner Zeit erfunden, vgl. **Kleinere philos. Schriften**, S. 124 und Erl. 82.

Bezüglich der angeführten Schriften: Arnaulds Kunst zu denken, Malebranches Erforschung der Wahrheit und Lockes Versuch über den menschlichen Verstand vgl. Kleinere philos. Schriften, Erl. 184. 1. 187. 207. Ueber den Verfasser der Logik von Port-Royal war man zu jener Zeit nicht recht im Klaren und nannte neben Arnauld auch Pierre Nicole (s. Erl. 68) und Le Bon.

66. (A. §. 35, S. 115.) Der Kern des in den §§. 32—35 entwickelten Gedankens ist: Gott hat die Welt mit Uebeln geschaffen, Gott ist aber vollkommen, also hat er wohlgethan. Natürlich ist diese Argumentation nur für diejenigen von Belang, die auf dem Boden der positiven Religion stehen und einen mit allen Vollkommenheiten ausgerüsteten Gott anerkennen. Der Bayle'schen Behauptung gegenüber, daß diese Vollkommenheiten sich nicht mit dem Uebel in der Welt zusammenreimen lassen, ist indessen auch mit dieser Entwicklung nichts gewonnen, denn Leibniz vermag keinen von den Gründen darzulegen, die einen mit allen Vollkommenheiten ausgerüsteten Gott zur Zulassung des Uebels bestimmt haben könnten.

67. (A. §. 38. S. 117.) Leibniz benutzt zwei verschiedene Mittel, um die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft zu erreichen: in einigen Fällen sucht er nachzuweisen, daß der Widerspruch zwischen beiden auf einer falschen Vorstellung und Auffassung der Dogmen oder der göttlichen Vollkommenheiten beruhe, in andern dagegen beseitigt er die Einwürfe der Vernunft kurzer Hand dadurch, daß er sie für aus „anmaßlicher Unwissenheit" entspringend erklärt, d. h. dem Gegner die Kenntnis des „wahren Thatbestandes" abstreitet.

Hier nun bringt er zwecks Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit in Bezug auf den Sündenfall das zweite Mittel in Anwendung. Er ist dazu gezwungen, weil er ausdrücklich anerkennt (s. z. B. Vorwort §. 4, A. §. 35. 37), daß der den Menschen geläufige Begriff der Gerechtigkeit auch für Gott Geltung hat, oder mit andern Worten: daß Gott an das nämliche Sittengesetz gebunden ist wie der Mensch.

Gerade durch dies Anerkenntnis aber wird seine Ausführung zu einer leeren Ausflucht. Denn die Zulassung der Sünde seitens Gottes, angeblich zur Erlangung eines höhern Guten, widerstreitet der Sittenregel: man darf sich zur Erlangung des Guten nicht schlimmer Mittel bedienen. Ist also Gott an das Sittengesetz gebunden, so besteht zwischen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit und der Zulassung der Sünde ein Widerspruch, der durchaus unlöslich ist, mag der Thatbestand sein, welcher er wolle.

Ueberdies kann Leibniz gar nicht behaupten, daß der wahre Sach-

verhalt uns unbekannt wäre, ohne sein ganzes Unterfangen einer Rechtfertigung Gottes für überflüssig zu erklären. Denn da der Thatbestand durch die Bibel in ganz derselben Weise beglaubigt ist, wie z. B. die Fleischwerdung, die Zeugung Christi durch den heiligen Geist, die Himmelfahrt u. s. w., so kann auch für alle diese Thatsachen die Kenntnis des wahren Sachverhalts bestritten werden, und dann ist eine Theodicee eine höchst überflüssige Arbeit.

Im Großen und Ganzen sagt also Leibniz in den §§. 32—38 ganz dasselbe wie Bayle. Bayle erklärt: Der Widerspruch zwischen der Zulassung der Sünde und der göttlichen Heiligkeit ist für die menschliche Vernunft unlöslich; Leibniz stimmt dem bei, indem er anerkennt, daß auch er diesen Widerspruch nicht lösen könne — aber, sagt er, löslich ist er trotz alledem. Mit ganz demselben Rechte kann ein Mechaniker erklären: Ich vermag zwar kein Perpetuum mobile herzustellen, aber herstellbar ist es trotz alledem. Es hängt dabei ganz von den Zuhörern ab, ob man ihm Glauben schenken will oder nicht.

68. (A. §. 39, S. 118.) Pyrrhonisten heißen die Skeptiker nach Pyrrhon aus Elis, einem Zeitgenossen des Aristoteles, nach dessen Lehre die Beschaffenheit der Dinge dem menschlichen Wissen überhaupt unzugänglich ist, so daß weder die Wahrnehmung noch die Vernunft ein Urtheil darüber ermöglichen und man daher am besten thut, wenn man sich überhaupt des Urtheils enthält.

Die erwähnte Abhandlung Bayles ist die dritte von den vier Erläuterungen (éclaircissement), die der zweiten Ausgabe des Dictionnaires beigegeben wurden, und führt den Titel: Die Unschädlichkeit des in diesem Wörterbuche über den Pyrrhonismus Gesagten für die Religion (Que ce qui a été dit du Pyrrhonisme, dans ce dictionnaire, ne peut point préjudicier à la religion). Die von Leibniz angezogene Auseinandersetzung bildet den Abschnitt VIII jener Erläuterung.

Der weiter unten und im Folgenden öfter erwähnte Pierre Nicole, geb. zu Chartres 1625, gest. zu Paris am 16. November 1695, hatte sich den Jansenisten angeschlossen und übersetzte in deren Interesse unter dem Namen Guillelmus Wendrockius Pascals Kleinstädtische Briefe (Lettres provinciales) ins Lateinische. Als sein Hauptwerk gilt neben den von 1671—1674 in sechs Bänden erschienenen Moralischen Abhandlungen (Essais de morale) sein Werk Ueber die Einheit der Kirche (De l'unité de l'église, ou Refutation du nouveau système de M. Jurieu), das 1687 in Paris herauskam und von Bayle häufig citirt wird. Demselben sind auch die in Rede stehenden Ausdrücke: Triumph der Autorität Gottes über die menschliche Vernunft u. s. w. entnommen.

69. (A. §. 42, S. 120.) Wir entsinnen uns, der Geschichte Martin Guerres in einer der zahllosen Schriften des ältern Dumas begegnet zu sein, und zwar, wenn wir uns recht erinnern, in einer Sammlung von mehreren Erzählungen, die den Titel führt: Les mille et un fantôme (Tausend und ein Gespenst). Einen nähern Nachweis vermögen wir indessen nicht zu geben.

70. (A. §. 44, S. 122.) Es ist dies eine Wiederholung des bereits in Erl. 66 besprochenen Schlusses mit dem Zusatze, daß die Vernunft uns das Dasein eines vollkommenen Schöpfers der Welt durch untrügliche Beweise verbürge. Kant hat dem gegenüber die Haltlosigkeit dieser „unfehlbaren Beweise" dargethan und gezeigt, daß die Idee Gottes ein reines Selbstgeschöpf des Denkens ist: man muß also nach wie vor erst den Glauben haben, ehe man dem Leibniz'schen Vernunftschlusse beistimmen kann. In den Schlußworten des §. 44 anerkennt der Philosoph abermals, daß auch er nicht „das Aufhören des falschen Scheins" bewirken könne, d. h. daß auch für ihn der Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben unlöslich sei.

71. (A. §. 45, S. 122.) Auch hier legt Leibniz ohne Weiteres den Glaubenssatz von der Vollkommenheit der göttlichen Eigenschaften zu Grunde, um daraus zu folgern, daß die „durch die göttliche Gnade erleuchtete wahre Vernunft" über alle mit jener Vollkommenheit in Widerspruch stehenden Thatsachen hinwegzusehen habe, d. h. er behauptet ohne Umstände: die Beschwerden und Einwürfe der Vernunft müssen unbegründet sein, anstatt zu beweisen, daß sie unbegründet sind.

72. (A. §. 46, S. 123.) C. Aurelius Cotta, der unter Sulla Pontifex und Consul gewesen war und im Rufe eines Kenners der Philosophie stand, verficht in Ciceros Schrift Ueber die Natur der Götter den Skepticismus der Akademie. Seine Aussprüche über die Verderblichkeit der Vernunft finden sich in den Kap. 27. 28 und 30 des dritten Buches und sind von Bayle im Art. Pauliciens, rem. D, citirt worden.

Der gleich danach angeführte Ausspruch des Philosophen von Rotterdam über die Vernunft findet sich im Art. Manichéens, rem. D, seines Dictionnaires.

73. (A. §. 47, S. 124.) Jean de Launoy (1603—1678) zeichnete sich unter den Theologen der Universität Paris durch kritischen Scharfsinn aus, zog sich aber durch Bethätigung desselben gegen einzelne fromme Ueberlieferungen eine Menge Feinde zu, an deren Spitze sich die Dominicaner stellten, die er durch kritische Bemerkungen über Thomas von Aquino gereizt hatte. Zu seinen besten Schriften gehört neben dem Buche De auctoritate negantis argumenti und

der Abhandlung Ueber die letzte Oelung auch das von Leibniz citirte Werk.

Arnauld bekämpfte den Archidiacon Mallet bezüglich der Frage, ob den Laien das Bibellesen zu gestatten sei, zuerst im vierten Theile der gegen einen Löwener Professor gerichteten Difficultés proposées à M. Steyart und sodann auch in der Nouvelle defense de la version de Mons (Neue Vertheidigung der Monser Uebersetzung des Neuen Testaments).

74. (A. §. 48, S. 125.) Der hinlänglich aus der Reformationsgeschichte bekannte Cardinal Cajetanus (mit eigentlichem Namen Thomas de Vio, geb. 1469, gest. 1534) gehörte zu den geistreichsten und aufgeklärtesten Katholiken seiner Zeit. Sein in §. 48 citirter Commentarius in Thomae Aquinatis Summam Theologiae erschien 1596 in Venedig.

75. (A. §. 49, S. 125.) Ueber Luthers Streit mit Erasmus s. Erl. 18.

76. (A. §. 50, S. 126.) Ohne Leibniz zu viel zu thun, darf man behaupten, daß dies Auslegerstückchen stark nach Verzweiflung schmeckt. Schon die oberflächlichste Kenntnis der Schriften Tertullians (160—220 n. Chr.) reicht hin, um einzusehen, daß jener Ausspruch kein „witziger Einfall" (saillie), sondern daß es diesem Kirchenvater bitter Ernst damit war.

77. (A. §. 51, S. 127.) Der Platoniker Celsus, der unter Marcus Aurelius (161—180) lebte, hatte in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts Fünfzehn Bücher wahrhafter Rede wider die Christen geschrieben. Der Alexandriner Origenes (185 bis 254) antwortete auf dies Werk mit einer Apologie des Christenthums in acht Büchern. Origenes war der erste, der die christliche Lehre in ein philosophisches System zu bringen suchte, machte sich aber bei diesem Versuche eines so ausschweifenden Gebrauchs der Vernunft schuldig, daß er in zahllose Ketzereien verfiel und daher i. J. 494 vom siebenten oecumenischen Concile trotz seiner Kirchenvaterschaft als Häretiker verdammt wurde.

78. (A. §. 52, S. 128.) Unter geschehenen Dingen sind hier die Begebenheiten aus dem Leben Jesu und der Apostel, unter symbolisch angeordneten Dingen die von Jesus eingesetzten Sacramente der Taufe und des Abendmahls und das von ihm vorgeschriebene Gebet zu verstehen.

79. (A. §. 53, S. 129.) Der Streit zwischen Bayle und Leibniz dreht sich hier um die Auslegung der Worte: Erörterung der Glaubenssätze (discussion des dogmes) in der in §. 52 angeführ-

ten Stelle aus dem Werke des Origenes gegen Celsus.*) Bayle behauptet, jener Ausdruck bezeichne nur eine Erörterung auf Grund der in Frage kommenden Stellen der Schrift: „Diese Erörterung,“ sagt er, „ist nicht in Bezug auf die Principien der Metaphysik und der Logik (denn es steht fest, daß die Kirchenväter weder das Dogma von der Dreieinigkeit noch das von der Fleischwerdung auf Grund dieser Regeln prüften), sondern in Bezug auf Principien zu verstehen, die dem Worte Gottes entnommen sind.“ Dem gegenüber behauptet Leibniz, Origenes habe mit jenem Ausdrucke allerdings eine Prüfung der Dogmen auf Grund der Principien der Philosophie bezeichnen wollen, und der Unterschied, den der Kirchenvater in jenem Abschnitte zwischen Erörterung (discussion), Erläuterung (éclaircissement) und Erklärung (explication) macht, spricht sehr zu Gunsten dieser Annahme. Indessen ist damit für Leibniz wenig gewonnen, denn einmal haben die Kirchenväter, wie Bayle mit Recht bemerkt, niemals eine wirklich philosophische Rechtfertigung oder Begründung aller Dogmen unternommen, und zweitens hat die Kirche, wenn dergleichen versucht wurde, alle diese Versuche ausdrücklich und auf das Entschiedenste gemißbilligt (vgl. Erl. 77 und 96). Die Berufung auf die Kirchenväter, um die Anwendung der Gesetze der Vernunft auf die Kirchenlehre zu rechtfertigen, ist also von höchst zweifelhaftem Werthe.

Chrysippos aus Tarsos (280—209 v. Chr.), der zweite Begründer der stoischen Schule, suchte deren Lehren noch besonders dadurch zu stützen, daß er den Inhalt der Volksreligion durch allerlei gesuchte und gekünstelte Auslegungen und Umdeutungen mit der stoischen Weltanschauung in Einklang zu bringen suchte. Er ging darin so weit, daß er sogar den Namen der Götter durch höchst oberflächliche etymologische Erklärungen einen mit der volksthümlichen Auffassung harmonirenden Sinn abzugewinnen suchte und z. B. Neptun von nare, weil er schwimmt, Venus von venire, weil sie zu allen kommt, Saturn von saturare, weil er sich mit Jahren sättigt, ableitete.

80. (A. §. 54, S. 129.) Nach Leibniz zerfallen die Vorstellungen in zwei Hauptgruppen: in dunkle (kleine, verworrene) und in klare (bestimmte), die klaren aber wieder in vier Unterabtheilungen, in verworrene, deutliche, angemessene und anschauliche. Dunkel (obscura) ist eine Vorstellung, die nicht gestattet, eine vorgestellte Sache mit Bestimmtheit von einer ähnlichen zu unterscheiden, klar (clara) eine solche, die eine derartige Unterscheidung ermöglicht; diese klare Vorstellung ist verworren (confusa), wenn man die Kennzeichen der

---

*) Die Stelle ist von Leibniz nach Bayle citirt worden, der sie der i. J. 1700 von Elie Bouhéreau herausgegebenen Uebersetzung des Origenes entnommen hat.

vorgestellten Sache nicht anzugeben vermag, deutlich (distincta), wenn maneine hinreichende Anzahl von diesen Kennzeichen aufzählen kann, angemessen (adaequata), wenn man auch die Kennzeichen der in der Vorstellung enthaltenen zusammengesetzten Begriffe kennt, und endlich anschaulich (intuitiva), wenn man den ganzen Inhalt eines reichhaltigen Begriffs bis in seine letzten Bestandtheile mit einem Male und gleichsam in bildlicher Anschauung erfaßt. S. Kleinere philosophische Schriften, S. 245—248 und Erl. 180.

„Auf Analogien beruhende Einsicht" in ein Mysterium nennt der Autor das Verständnis des Inhalts eines Glaubenssatzes, so weit sich ein solches auf dem Wege der Anschauung eines dem Inhalte des Dogmas ähnlichen (analogen) Dinges erreichen läßt. So besitzt z. B. das Dreieck mit seinen drei Seiten, die zusammen ein Ganzes bilden, eine [anscheinende] Aehnlichkeit mit der Dreieinigkeit; man vermag sich also den Inhalt des Trinitätsdogmas unter diesem Bilde vorzustellen und sich dadurch eine Art Einsicht in das Mysterium zu verschaffen. S. hierzu Erl. 82.

81. (A. §. 55, S. 130.) Da die Leibniz'schen Monaden durchaus unabhängig von einander sind, so kann allerdings keine physische Verbindung oder „Verbindung durch Einwirkung" (union d'influence) zwischen dem Körper und der Seele statthaben. Die Verbindung zwischen beiden ist demnach eine metaphysische und macht aus der Seelenmonade und den mit ihr verbundenen Körpermonaden ein Unum per se, ein suppositum oder „Unterliegendes". Durch diesen Ausdruck, der Uebertragung des griechischen ὑποκείμενον, womit Aristoteles in den Kategorien den Gegenstand der Aussage bezeichnet, will Leibniz andeuten, daß jener Begriff entgegen dem Begriffe des Wesens oder der Substanz ein über die sinnliche Erkenntnis Hinausliegendes ist.

82. (A. §. 55, S. 130.) Der in A. §. 22 gemachte Versuch, die Vernunftmäßigkeit des Trinitätsdogmas durch eine besondere Auslegung nachzuweisen, scheint dem Philosophen selbst so mißlich vorgekommen zu sein, daß er sich hier bezüglich des Dogmas von der Fleischwerdung mit der Behauptung begnügt, die „auf Analogien beruhende Einsicht" sei hinreichend, den Widerstreit desselben mit der Vernunft als einen rein scheinbaren darzuthun. Man könnte das gelten lassen, falls eine wirkliche Analogie nachweisbar wäre: das ist aber eben nicht der Fall. Denn, um zunächst auf das in Erl. 80 angeführte Analogon der Dreieinigkeit zurückzugehen, so sind die drei Seiten des Dreiecks einzeln genommen nur Theile desselben, also kleiner als das Ganze, während die drei Personen der Dreieinigkeit jede für sich dasselbe sein sollen wie alle drei zusammen genommen, der Theil also in diesem Falle ebenso groß sein soll wie das Ganze; gerade im wesent-

lichen Punkte fehlt hier also die Aehnlichkeit. Ganz das nämliche ist bei der angeblichen Analogie zwischen der Verbindung von Körper und Seele im Menschen und der Verbindung von Gott und Mensch in der Person Christi der Fall. Im Menschen ist Endliches mit Endlichem verbunden, in der Person Christi aber soll ein Unendliches (die göttliche Natur) zugleich ein Endliches (menschliche Natur) sein, ein offenbarer Widerspruch, für den jede Analogie fehlt. Wenn aber diese nicht vorhanden ist, so kann natürlich auch von keiner darauf beruhenden „Einsicht" die Rede sein.

83. (A. §. 56, S. 131.) Auch diese These, es reiche für die Widerlegung der Einwürfe gegen die Dogmen hin, wenn man nur wisse, „daß die Sache so ist," könnte man gelten lassen, leider aber ist eben von den Dogmen, die einen solchen Widerspruch enthalten, wie z. B. die Dreieinigkeit und die Fleischwerdung, auch dies So oder Wie nicht einzusehen. Die Unbegreiflichkeit dieser Mysterien beruht keineswegs auf dem Grunde, dem *διότι*, weshalb die Sache so ist, sondern ganz im Gegentheil auf dem Wie oder dem *ὅτι*, und es scheint fast, als prunke Leibniz hier absichtlich mit seiner scholastischen Gelehrsamkeit, um diesen wunden Punkt zu vermänteln. In der Folge (A. §. 63) sucht er sich sogar ohne Umstände durch einen Gewaltstreich zu retten, indem er in dürren Worten die Behauptung ausspricht: „Die Mysterien widersprechen keiner von den Wahrheiten, zu denen die Vernunft uns führen kann." Den unmöglichen Beweis für diese These ist er natürlich auch dort wie schon früher (A. §. 23) ohne Bedenken schuldig geblieben.

84. (A. §. 56, S. 131.) Jacob Arminius (1560—1609), das Haupt der Remonstranten, lehnte sich gegen die Calvin'sche Lehre von der Prädestination auf, die von den Contre-Remonstranten und darunter namentlich von Franz Gomarus (geb. 1563 zu Brügge, gest. 1641 zu Gröningen) gegen seine Angriffe vertheidigt wurde. Das Auftreten des Arminius gab zu einem Schisma in der reformirten Kirche Veranlassung, da seine Anhänger bald auch noch andere Dogmen, die nicht mehr mit der Vernunft und der Moral übereinstimmen wollten, zu bestreiten begannen und deshalb 1618 auf der Synode zu Dortrecht von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden.

85. (A. §. 59, S. 134.) Mit Recht folgert Leibniz aus der Unbegreiflichkeit der Mysterien, daß eine Begründung derselben unmöglich sei, weil diese Begründung das Mysterium begreiflich machen müßte. Damit verzichtet er auf den directen Beweis für die Wahrheit der Dogmen. Doch die Dogmen müssen wahr und daher jeder Einwurf gegen dieselben widerleglich sein, denn wäre die Unwiderleglichkeit eines Einwurfs kein hinreichender Grund zur Verwerfung des durch jenen

Einwurf angegriffenen Satzes, so gäbe es kein Kriterium der Wahrheit mehr.

Durch die Widerlegung der Einwürfe wird indessen das Mysterium nicht begreiflich, behauptet Leibniz weiter, und eben dadurch unterscheidet sich ihm zufolge das Widerlegen der Einwürfe gegen eine Wahrheit vom Begründen dieser Wahrheit.

Nun besteht jedoch, wie am anschaulichsten aus den sogenannten indirecten Beweisen in der Mathematik erhellt, die Widerlegung der Einwürfe gegen eine These in nichts anderm als in dem Beweise, daß das Gegentheil der These falsch ist. Man verfährt dabei genau nach denselben Gesetzen und Regeln wie beim directen Beweise, und gelangt schließlich durch Rückschluß von der Falschheit des Gegentheils auf die Wahrheit der Behauptung auch zu demselben Resultate. Wenn nun aber der directe Beweis oder die Begründung das Mysterium begreiflich macht, so muß der indirecte Beweis oder die Widerlegung der Einwürfe dasselbe thun, denn da beide Beweise bezüglich der Wahrheit der These dasselbe Resultat ergeben, so kann auch bezüglich der Begreiflichkeit nur dasselbe daraus folgen, da die Begreiflichkeit sich aus der Wahrheit ergiebt. Der von Leibniz aufgestellte Unterschied zwischen Begründen und Einwürfe widerlegen ist also nichts weniger als zu Recht beständig. —

Raymundus Lullius oder Lullus (1234—1315) hat die Dreieinigkeit in verschiedenen seiner Schriften philosophisch zu demonstriren gesucht, namentlich aber in der Disputatio fidei et intellectus, in deren erstem Theile die Möglichkeit des Beweises eingehend erwogen und sodann im zweiten Theile der Beweis selbst unternommen wird. Der Keckermann'sche Beweis findet sich in dessen Systema theologicum (cap. 3) und ist augenscheinlich dem Lullius entlehnt; er wurde namentlich von Johannes Musäus in einer Abhandlung widerlegt, die der 1665 erschienenen zweiten Ausgabe des Werkes Ueber den Gebrauch der Principien der Vernunft rc. angehängt ist, vgl. Erl. 59. Bartholomäus Keckermann, geboren zu Danzig i. J. 1571, war eine Zeitlang Professor des Hebräischen in Heidelberg, ging dann aber als Professor der Philosophie nach Danzig zurück und starb dort am 25. Juli 1609. Seine mannigfachen Schriften erschienen zuerst 1614 in Genf.

86. (A. §. 60, S. 134.) Der Verfasser des Christianity not mysterious war John Toland, geboren um 1770 in Irland, gestorben auf seinem Landsitze zu Putney bei London 1722. Toland war eine Art Illuminat, der, nachdem mannigfache literarische Händel ihn aus England vertrieben hatten, mehrfach Holland und namentlich Deutschland bereiste. In Berlin wurde er 1701 von Sophie Charlotte

in ihren philosophischen Cirkel gezogen, und vielleicht hat dort auch Leibniz ihn persönlich kennen gelernt. Den Grundgedanken seines 1696 in London erschienenen Christenthums ohne Mysterien enthält sein bekannter Ausspruch: „Das Offenbarte ist wahr, nicht weil es offenbart, sondern weil es vernünftig ist."

87. (A. §. 62, S. 136.) Josua Stegmann war zuletzt Professor in Rinteln und starb dort im selben Jahre (1632) wie sein socinianischer Namensvetter (s. Erl. 55). Bayle citirt am gedachten Orte einen längern Abschnitt aus seinen Photinianae disputationes. — François Turretin (1623—1687), „homme de grande lecture et qui entend très-bien la positive et la polémique," wie sein Schüler Bayle von ihm sagt, war Professor der Theologie in Genf. Für sein Hauptwerk gilt die Institutio theologiae elencticae in 3 Bänden. — François Veron bekleidete so zu sagen das Amt eines Controversisten für das Königreich Frankreich, und nach ihm benannte man die neue Methode der Ketzerbekehrung durch Hinweis auf die Schwäche der Vernunft die veronische. Seine bedeutendsten Schriften in dieser Richtung sind die Methode de traiter les controverses de la religion (Paris 1638) und die Règle générale de la foi catholique (Paris 1645) — Ueber Bellarmin, Daillé und Calixtus vergleiche man Erl. 29. 30.

88. (A. §. 65, S. 139.) Der Autor bezieht sich hier auf seine Ausführungen in den Neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, Buch II, Kap. 11, §. 11. „Die Thiere," heißt es dort, „gehen von einer Vorstellung zu einer andern über in Folge der Verknüpfung, die sie früher zwischen denselben wahrgenommen haben; wenn z. B. der Herr den Stock ergreift, so fürchtet der Hund, Schläge zu erhalten. Und in vielen Fällen findet auch bei den Kindern wie auch bei den andern Menschen kein anderes Verfahren beim Uebergange von einem Gedanken zu einem andern statt. Man könnte das allerdings Folgerung oder Vernunftschluß nennen, aber nur in einem sehr ausgedehnten Sinne. Ich folge jedoch lieber dem üblichen Gebrauche und beschränke die Anwendung dieser Worte auf den Menschen und auf die Kenntnis irgend welchen Grundes der Verknüpfung der Vorstellungen, den die Sinne allein nicht zu geben vermögen, da sie nur bewirken, daß man natürlicherweise ein ander Mal die nämliche Verknüpfung erwartet, die man schon früher einmal wahrgenommen hat, wenn auch die Gründe nicht mehr die nämlichen sind, was diejenigen sehr häufig täuscht, die sich nur von den Sinnen leiten lassen." Die nämliche Ausführung kehrt dann auch in den Principien der Natur und der Gnade (§. 5) und in der Monado-

Logie (§. 26. 28) wieder. Wir haben dazu bereits bemerkt (s. Kl. philos. Schriften, Erl. 105), daß die logische Verknüpfung der Vorstellungen mit der vorherbestimmten Harmonie unverträglich ist.

89. (A. §. 65, S. 140.) Die §§. 60—65 behandeln den schon von den Scholastikern gemachten Unterschied zwischen dem Ueber-der- und dem Gegen-die-Vernunft-sein. Man kann diese Unterscheidung, die von Bayle verworfen wird, sehr wohl gelten lassen, denn alle die Dinge, die sich unserer Erkenntnis entziehen, sind offenbar über unserer Vernunft, aber erst dann auch gegen dieselbe, wenn sie mit den Fundamentalsätzen des Wissens in Widerspruch stehen. So ist z. B. das Dogma vom Dasein einer Gottheit oder dreier Gottheiten nur einfach über unserer Vernunft, und erst wenn man behauptet, die drei Personen der Gottheit seien zu gleicher Zeit nur eine, verstößt dies Dogma auch gegen die Vernunft. Ebenso kann das Dogma von der geistigen Empfängnis nur als über der Vernunft gelten, denn unser Wissen über diesen Punkt der Physiologie beruht auf Induction, während dagegen das Dogma von der Fleischwerdung auch gegen die Vernunft ist, da es gegen das Gesetz des Widerspruchs verstößt (vgl. Erl. 82).

Für den Zweck der Theodicee ist indessen mit dieser Unterscheidung nichts gewonnen. Denn da alle Religionsmysterien außerhalb des Gebietes unserer Erkenntnis liegen, so kann ihre Wahrheit immer nur behauptet, niemals aber bewiesen werden. Ein Streit darüber ist also nur in den Fällen möglich, wo sie die Grundlage des Wissens angreifen, d. h. gegen den Satz des Widerspruchs verstoßen, denn in diesem Falle sind sie gegen die Vernunft oder die „Verknüpfung der Wahrheiten", also nicht bloß unbegreiflich, sondern auch unsinnig. Nun behauptet zwar Leibniz, kein Dogma enthalte einen solchen Widerspruch, wir haben aber bereits gesehen (Erl. 61. 83), daß er nirgends einen Beweis für diese Behauptung beibringt, und daß gerade zwei der bedeutendsten Dogmen, das der Trinität und das der Fleischwerdung, wirklich und thatsächlich einen solchen Widerspruch enthalten (vgl. Erl. 60. 82).

90. (A. §. 67, S. 141.) Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man hier aus Luthers Schriften den Gegenbeweis führen, daß derselbe wirklich die Anwendung der Vernunft, dieser „von Natur und Art schädlichen Hure", auf die göttlichen Wahrheiten verworfen und damit ihre Unversöhnbarkeit mit dem Glauben anerkannt hat. Sein „die Vernunft ist und soll in der Taufe ersäufet sein" ist mindestens ebenso unzweideutig wie das Credo quia absurdum Tertullians.

91. (A. §. 67, S. 142.) Betreffs der genannten Theologen vgl. Erl. 30. 59. Vedelius hatte Chemnitz in seinem Rationale Theo-

logicum angegriffen, und Musäus vertheidigte ihn in seinem Werke De usu principiorum rationis etc.

92. (A. §. 69, S. 143.) Es ist dies das nämliche analytische Urtheil, dessen wir bereits in Erl. 63 gedacht haben. Der Erdmann'sche Text enthält an dieser Stelle einen groben Druckfehler; der Satz lautet dort: „Cependant pouvait-il ignorer qu'il est possible qu'il y ait une objection invincible contre la vérité?"

93. (A. §. 70, S. 145.) Das der Mathematik entlehnte Beispiel, um die häufige Grundlosigkeit und Fehlerhaftigkeit der Einwürfe gegen gewisse Wahrheiten darzuthun, ist nicht besonders glücklich gewählt, denn in diesem Falle reichen schon die Elementarkenntnisse in der Mathematik aus, um die Schwäche des Arguments zu erkennen. Der „gescheidte Mann" folgerte aus der Endlichkeit der Linie BA, daß dieselbe eine letzte Hälfte haben müsse, weil alle Hälften zusammengenommen die ganze Linie ergeben. Er verwechselte dabei offenbar die wirkliche Theilung mit der möglichen Theilbarkeit: die erstere hat bei der endlichen Linie ein Ende, die letztere dagegen durchaus nicht, denn da der theilende Punkt keine Dimension hat, die Linie also bei der Theilung nicht in ihrer Ausdehnung schmälert, so ist die letzte Hälfte, die bei der wirklichen Theilung erreicht wird, abermals eine Linie und als solche von neuem theilbar, wenn auch kein Instrument mehr ausreicht, um die wirkliche Theilung ins Unendliche weiterzuführen. Leibniz scheint diesem Einwurfe nur deshalb ein besonderes Gewicht beigelegt zu haben, weil er die Durchführbarkeit einer Theilung ins Unendliche annahm (s. Kleinere philos. Schriften, S. 166 und Erl. 64): er widerlegt denselben daher auch zunächst nur durch die unberechtigte Behauptung, man dürfe gar nicht annehmen, daß es einen letzten Punkt A gebe.

Der erwähnte Roderich von Arriaga (1592—1667) war ein spanischer Jesuit, der zuletzt in Prag Theologie und scholastische Philosophie lehrte. Seine Schriften, ein Cursus philosophicus und ein Cursus theologicus, seu disputationes theologicae in Thomam de Aquino, erschienen zuerst in acht Foliobänden in Antwerpen.

94. (A. §. 71, S. 145.) Die Ausdrücke natürliches Licht (Licht der Natur), übernatürliches Licht, Licht der Gnade, Licht der Verklärung u. s. w. werden auch von Leibniz viel gebraucht. In all diesen Ausdrücken steht das Wort Licht für Wissen und bezeichnet insbesondere das Wissen in religiösen Dingen, je nachdem der Mensch es durch die Natur, die Gnade oder die Verklärung erlangt. Dem entsprechend wird bisweilen in der Theodicee das vollkommne Wissen Gottes auch als göttliches Licht bezeichnet.

94a. (A. §. 75, S. 150.) Niemand wird umhin können, die dialectische Schärfe und Gewandtheit zu bewundern, mit der Leibniz hier den Ausführungen Bayles entgegentritt. Leider aber ergiebt die nähere Betrachtung, daß all diese Kunst nur deshalb aufgeboten ist, um das Eingeständnis der Niederlage zu bemänteln: denn indem Leibniz für die zur Discussion gestellten Wahrheiten wahrhaft exorbitante Privilegien in Anspruch nimmt, anerkennt er in Wirklichkeit, daß diese Wahrheiten sich nur dadurch vertheidigen lassen, daß man dem Angreifer nicht durch Gründe, sondern durch Formen die Hände bindet, daß sie sich also auf dem gewöhnlichen Wege nicht mit der Vernunft in Einklang bringen lassen, und daß somit der Gegner mit seiner Behauptung von der Unversöhnlichkeit des Glaubens mit der Vernunft thatsächlich im Rechte ist. Dies ganze Verfahren unseres Philosophen ist um so auffallender, da er in A. §. 25 ausdrücklich erklärt hat: „Es ist unrecht und unnütz, wenn man die Beweise der Gegner durch den Vorwand abschwächen will, sie seien nur Einwürfe, denn der Gegner hat dasselbe Recht: er kann die Benennungen umkehren." Damit hat Leibniz die Gleichheit des Angreifers und des Vertheidigers vor der Vernunft anerkannt, und indem er nachträglich diese Gleichheit wieder illusorisch zu machen sucht, argumentirt er auf das Schneidendste gegen sich selbst.

95. (A. §. 79, S. 153.) Ohne Zweifel ist es selbst ein Mysterium, das einer besondern Auslegung bedarf, wenn Leibniz einen Gegner, der streng logisch gegen ihn vorgeht und z. B. aus dem Satze $a + a + a = 3a$ folgert, daß Gott Vater + Gott Sohn + Gott heiliger Geist = 3 Göttern ist, dadurch widerlegen will, daß er entweder den Beweis für jenen mathematischen Satz fordert (§. 72) oder auf Grund der in §. 73 (S. 148) entwickelten Regel die unbegreifliche Antwort giebt: „In diesem Falle ist eben $1 + 1 + 1 = 1$, und nicht $= 3$." Man kann ihm jedoch diese Art der Widerlegung zugestehen, da sie, wie bereits in der vorigen Erläuterung bemerkt worden, den besten Beweis für die Bayle'sche These von der Unversöhnlichkeit des Glaubens mit der Vernunft abgiebt. Leibniz macht daher auch von diesem Wege im folgenden Theile der Theodicee nur selten Gebrauch. Um so reichlicher nutzt er dagegen das Privilegium aus, das er sich hier in §. 79 ertheilt: den Gegner durch Möglichkeiten zu widerlegen, die nicht einmal die Wahrscheinlichkeit für sich haben. Es leuchtet aber ein, daß eine Möglichkeit sich stets so denken läßt, daß mit der handfestesten und unzweifelhaftesten Thatsache nicht dagegen aufzukommen ist, und daß also der Antagonist in diesem Falle einem nackten Ringer gleicht, der gegen einen schwergerüsteten und mit einer Zauberruthe bewaffneten Ritter ankämpft. Wie

schwach eine Sache ist, zu deren Vertheidigung es derartiger Sicherheitsmaßregeln bedarf, braucht nicht erst auseinandergesetzt zu werden: auch würde Leibniz im entgegengesetzten Falle dem Gegner diese Bemerkung gewiß nicht erspart haben.

96. (A. §. 86, S. 158.) Bartholomée Desbosses, der Freund Leibnizens, war 1668 zu Herve in den Niederlanden geboren. Um 1686 trat er in den Jesuitenorden ein und lehrte bis 1711 Philosophie und Mathematik am Jesuiten-Collegium zu Hildesheim. Alsdann siedelte er als Professor der Moral und der Theologie nach Köln über und starb dort 1738. — Der Dominicaner Vincentius Baronius (gest. 1674) zeichnete sich als Controversist gegen die Jesuiten aus; sein von Leibniz citirtes Werk De immunitate autorum Cyriacorum a censura war 1662 erschienen. — Der berühmte Abälard (1079—1143) hatte die drei Personen der Dreieinigkeit für bloße Beziehungen in Einem Wesen erklärt, seine Lehre ward aber nicht bloß 1121 auf einer Prälaten-Versammlung zu Soissons als ketzerisch verworfen, sondern der Philosoph sogar gefangen gesetzt. Ebenso verwarf das Concil zu Rheims i. J. 1148 die Auslegung der Dreieinigkeit durch Gilbert de la Porrée (1070—1158), der die Einheit in die Substanz setzte, und zwang diesen Prälaten zum Widerruf. — Ueber Thomas Albius wissen wir nichts Näheres anzugeben, als daß er von dem englischen Skeptiker Joseph Glanvil (1636 bis 1680) in dessen Hauptschrift: Scepsis scientifica, or confessed ignorance the way to science, in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion. With a reply to the exceptions of the learnd Thoom. Albius (London 1665), bekämpft worden ist.

97. (B. §. 3, S. 162.) Da nach Leibniz das göttliche Vorauswissen der menschlichen Entschlüsse nicht mit der Willensfreiheit des Menschen in Widerspruch steht, so ist es eine „anmaßliche Unwissenheit" (présomptueuse ignorance) desselben, wenn er sich trotz seiner Unkenntnis des wahren Sachverhalts durch diesen Widerspruch rechtfertigen will.

97a. (B. §. 3, S. 162.) Unter den „neuern Cartesianern" sind die Occasionalisten zu verstehen, die dem Stoffe jede Art von Thätigkeit absprachen; vgl. Kleinere philos. Schriften, Erl. 59.

98. (B. §. 7, S. 167.) Als unerläßliche Grundlage für alle weitern Ausführungen giebt Leibniz in §. 7 den zweiten von den vier bekannten Beweisen für das Dasein Gottes, den sogenannten kosmologischen Beweis, bei welchem vom Dasein des Zufälligen auf das Dasein eines unbedingt Nothwendigen geschlossen wird. Wie die übrigen ist auch dieser Beweis bereits vom Fallbeil der Kant'schen Kritik

zermalmt worden. Wir wiederholen im Folgenden die bekannten Gründe gegen seine Zulässigkeit.

a. Die Behauptung, alle Dinge im Universum seien zufälliger Natur, ist eine rein willkürliche Annahme: Kraft und Stoff, an denen nie eine Abnahme nachweisbar ist, können sehr wohl für ewig angesehen werden und sind auch in der That bis auf die neueste Zeit vielfach dafür angesehen worden.

b. Auch zugestanden, daß alles in der Welt zufälliger Natur sei, ist doch der Schluß vom Zufälligen auf eine nothwendige Ursache in diesem Falle unzulässig, da das Causalgesetz nur für die Sinnenwelt von beweisbarer Giltigkeit ist: über diese hinaus kann die Kette der Ursachen nicht verfolgt werden.

c. Auch die Gemeingiltigkeit des Causalgesetzes als erwiesen angenommen, bleibt doch der Schluß vom Zufälligen auf eine einzige bestimmte Ursache zum mindesten bedenklich, da es sowohl verschiedene Ursachen geben kann, deren jede für sich die nämliche Wirkung hervorbringt, wie auch eine Gesammtheit von Ursachen vorhanden sein kann, die *zusammen* die gleiche Wirkung ergeben, wie jede einzelne von den eben erwähnten.

d. Nimmt man, wie der kosmologische Beweis fordert, die Gemeingiltigkeit des Causalgesetzes an, so enthält die erste Ursache, die ihre eigene Ursache ist, einen Widerspruch, denn eben durch die Gemeingiltigkeit jenes Gesetzes wird das Abbrechen der Kette der Ursachen unzulässig.

e. Läßt man nun aber ein derartiges willkürliches Abbrechen dennoch gelten, so kann dasselbe bei jedem Gliede der Causalkette stattfinden, und man kann alsdann mit demselben Rechte die Welt für die Ursache ihrer selbst erklären, wie man Gott für die causa sui erklärt.

Um kein Jota stichhaltiger sind dann auch die von Leibniz beigebrachten Beweise für *die der ersten Ursache beigelegten Vollkommenheiten.* Leibniz schließt aus dem Dasein der wirklichen Welt im Gegensatze zum Nichtdasein unendlich vieler möglicher Welten auf eine von der ersten Ursache oder Substanz vorgenommene Wahl, deren Grund er in die Einsicht oder Weisheit der ersten Ursache setzt. Da diese Einsicht aber alles Mögliche umfaßt, so muß sie unendlich sein, gleichwie die Macht und die Güte, die sich ebenfalls auf alles Mögliche erstrecken. Auf diese Weise folgt also aus dem Dasein der bestehenden Welt nicht bloß das Dasein Gottes, sondern auch die Unendlichkeit oder Vollkommenheit der Eigenschaften desselben.

Dem gegenüber ist nun zu beachten:

α. Aus der formalen oder denkbaren Möglichkeit eines Dinges läßt sich durchaus kein Schluß auf die reale oder thatsächliche Mög-

lichkeit dieses Dinges ziehen (vgl. Kleinere philos. Schriften Erl. 127): die „unendlich vielen möglichen Welten" sind also eine willkürliche Hypothese, aus der sich nichts über die Eigenschaften Gottes ableiten läßt.

β. Der Schluß aus dem Gegensatze zwischen der (einräumungsweise als erwiesen angenommenen) realen Möglichkeit aller formal möglichen Welten und der Wirklichkeit der bestehenden Welt auf den Grund dieser Wirklichkeit ist ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache und als solcher unsicher (s. oben unter c). Mit demselben Rechte, mit dem Leibniz diesen Grund in die Einsicht oder Weisheit der ersten Ursache setzt, kann man ihn auch in deren Einsichtslosigkeit oder in einen auf dieselbe ausgeübten Zwang setzen, Hypothesen, die sogar in Folge des Daseins der Uebel vor der Leibniz'schen die Wahrscheinlichkeit voraus haben.

γ. Gesteht man der ersten Ursache auch die Einsicht und damit den Willen zu, so folgt daraus noch keineswegs, daß dieser Wille, „auf das Gute gehe", denn einmal wird der Wille nicht durch die Vernunft, sondern durch das Gefühl bestimmt, und zweitens widerspricht das Dasein der Uebel im Universum geradezu einem solchen Willen.

δ. Die Macht ist allerdings das wesentliche Attribut der Ursache und muß als solche der ersten Substanz eigen sein. Ob diese Macht aber über die Grenzen der thatsächlichen Wirkung der Ursache hinausreiche, ist eine Frage, die sich in diesem Falle nicht nur einfach unserer Erkenntnis entzieht, sondern bei den Mängeln der Schöpfung sogar eine verneinende Antwort fordert.

Aus alle dem erhellt, daß die ganze Grundlage der Theodicee eine — um einen Lieblingsausdruck Leibnizens zu gebrauchen — „reine Chimäre" ist, die nicht bloß jedes Beweises entbehrt, sondern sogar der Wahrscheinlichkeit widerspricht.

99. (B. §. 8, S. 168.) Nachdem Leibniz in §. 7 aus dem Dasein der bestehenden Welt das Dasein und die Vollkommenheiten Gottes zu beweisen gesucht hat, kommt er in §. 8 zum Haupt- und Kernsatze der Theodicee: Die bestehende Welt ist die beste von allen möglichen Welten. Er beweist diesen Satz aus der vollkommenen Weisheit und Güte Gottes, da aber diese Eigenschaften selbst nicht zur Genüge erwiesen sind (s. Erl. 98), so kann dieser Beweis in keinem Falle für stichhaltig gelten.

Aber auch von diesem Umstande abgesehen, ergiebt sich die Unzulässigkeit der These schon aus den Schranken, die der Philosoph der göttlichen Allmacht setzt. Ihm zufolge ist Gott nämlich

a. an die logischen Gesetze, insbesondere an das Gesetz des Widerspruchs (A. §. 3),

b. an das für den Menschen geltende Sittengesetz (A. §. 37) und
c. an die Formen der Dinge (B. §. 335)

gebunden, hat also nichts schaffen können, was mit diesen drei Bestimmungen in Widerspruch steht. Durch diese Schranken, die übrigens durchaus dem Gottesbegriff der offenbarten Religion widerstreiten, wurde demnach eine unabsehbare Menge möglicher Welten von der Verwirklichung ausgeschlossen, und unter diesen mußte sich aller Wahrscheinlichkeit nach eine nicht geringe Anzahl solcher befinden, die die bestehende Welt an Güte übertrafen.

Ein weiteres Argument gegen den Satz von der besten Welt bietet die unendliche Anzahl der möglichen Welten. Da nämlich (nach Leibniz) der Begriff Welt oder Universum die gesammte Entwicklung des ursprünglich in der Vorstellung einer möglichen Welt Enthaltenen durch alle Zeiten hindurch umfaßt, so begründet die geringfügigste Abweichung von der zuerst vorgestellten Welt, wie z. B. der durch Gift statt durch Kälte eintretende Tod einer Fliege, ein Mückenstich auf die Nasenspitze statt auf die Nasenwurzel, ein Schreibfehler in der zweiten Zeile statt in der ersten u. s. w. u. s. w., immer wieder eine neue Welt: die Zahl aller möglichen Welten ist demnach unendlich in unendlicher Potenz. Ein Umfassen aller möglichen Welten ist nun aber unter diesen Umständen sogar dem unendlichen Verstande Gottes unmöglich, denn das widerspräche dem Begriffe jener Zahl. Und demgemäß kann also auch nicht von einem Vergleichen und einer Auswahl unter allen möglichen Welten die Rede sein. Vgl. auch Erl. 143.

100. (B. §. 10, S. 169.) Bemerkenswerth ist hier das Geständnis des Autors, daß allerdings Welten ohne Sünde und Uebel vorstellbar d. h. möglich seien, und daß er nicht nachzuweisen vermöge, weshalb dieselben nicht besser sein würden als die bestehende Welt. Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit greift er dann auf den bereits in §. 8 aufgestellten Beweis zurück, d. h. er bezahlt den präsentirten Wechsel mit einem neuen Wechsel, denn durch diese Berufung auf die göttlichen Vollkommenheiten wird allerdings der Einwurf erledigt, keineswegs aber gelöst oder widerlegt. Die weitere Ausführung, daß ein Uebel oft Gutes bewirke, ist hier von gar keinem Belang, denn sie läßt den Satz, daß eine Welt ohne Uebel besser sei als eine Welt mit Uebeln, durchaus unangetastet und rechtfertigt vielmehr den Schluß, daß es Gott an Macht oder an gutem Willen gefehlt habe, Güter ohne Uebel zu gewähren.

Mit den Romanen von Utopien und von den Sevaramben sind die beiden Staatsromane De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia (Lond. 1575; s. U.-B. 513—514) von Thomas Morus und die Histoire des Sevarambes (Amsterd. 1677;

nouv. éd. Amsterd. 1716) von Denis Vairasse d'Allais gemeint. — Johann Baptist van Helmont (1577—1644), zum Unterschiede von seinem Sohne gewöhnlich der ältere van Helmont genannt, war ein Anhänger des Paracelsus und einer der bedeutendsten Chemiker seiner Zeit. Caspar Hofmann war Professor der Medicin an der Universität Altorf.

101. (B. §. 11, S. 171.) Nach A. §. 38 gilt für Gott das nämliche Sittengesetz wie für die Menschen, es ist daher eine bedenkliche Inconsequenz, wenn Leibniz hier seine erste Substanz von einer der bedeutendsten Sittenregeln: Der Zweck heiligt nicht die Mittel, zu entbinden für gut befindet. Vgl. Erl. 106.

Das angezogene Werk des Cardinals Cölestinus Sfondrate (gest. 1696) erschien zuerst 1696 in Rom unter dem Titel: Nodus praedestinationis ex sacris literis doctrinaque SS. Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus. Die Opponenten gegen dasselbe waren die Erzbischöfe von Rheims und Paris und die Bischöfe von Arras, Amiens und Meaux (Bossuet) Vgl. B. §. 93.

102. B. §. 14, S. 172.) Zwei Umstände sollen hier das Dasein der Uebel in der besten aller Welten rechtfertigen: einmal die durch das Uebel erzeugte Steigerung unserer Empfänglichkeit für das Gute (§. 12), und zweitens die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, die das Uebel unvermeidlich macht (§. 14). Aber warum hat Gott uns gebrechlich und nicht so geschaffen, daß das Uebel als Reizmittel überflüssig wurde? Diesen Einwurf beseitigt Leibniz durch die Erklärung, wir würden andernfalls eben keine Menschen sein, Menschen aber müsse es geben, weil sich sonst in der Ordnung der Dinge eine Lücke fände. Diese Behauptung stützt sich auf das Gesetz der Stetigkeit (vgl. Vorwort §. 7), dem zufolge von Gott bis herab zum Nichts ein stetiger Uebergang von einer Geschöpfgattung zur andern stattfinden soll. Nun ist aber erstens die von unserm Philosophen behauptete Gemeingiltigkeit dieses Gesetzes nichts weniger als erwiesen (s. Kleinere philos. Schriften, Erl. 3), und zweitens schränkt die Annahme, Gott sei bei der Schöpfung an dasselbe gebunden gewesen, die göttliche Allmacht in einem Grade ein, der mit der kirchlichen Vorstellung von Gott unverträglich ist: diese Ausführung kann also weder den Philosophen noch den Gläubigen befriedigen.

Die in §. 13 ausgesprochene Ansicht über die Geringfügigkeit des Uebels gegenüber dem Guten in der Welt ist so rein subjectiver Natur, daß sich nichts darüber ausmachen läßt. Man kann hier nur Meinung gegen Meinung, Autorität gegen Autorität setzen: man vergleiche daher die Auslassung Kants über diesen Punkt in der Abhand-

lung Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee: „Man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselben, sondern auf jede andere ihm beliebigen Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte."

103. (B. §. 17, S. 175.) Die §§. 14—17 bieten nichts Neues für den Zweck der Theodicee. Das in §. 15 erwähnte Werk des Abbé Jacques Esprit (1611—1678): De la fausseté des vertus humaines war zuerst 1678 erschienen. Das ewige Evangelium, um 1260 von Joachim von Floris verfaßt, zerlegte das Reich Gottes in drei Abschnitte: das Reich des Vaters, das bis zur Geburt Christi währte, das Reich des Sohnes, das mit dem Jahre 1260 abschloß, und das Reich des heiligen Geistes, das mit der Apokatastasis aller Creaturen enden wird. J. J. 1699 wurde diese Anschauung von neuem in einem dickleibigen Werke vorgetragen, das ein gewisser Johann Wilhelm Petersen unter dem Titel herausgab: Evangelium aeternum restitutionis universalis omnium creaturarum, prout haec in solida cognitione status intermedii animarum post mortem fundata est, et post ultimorum Dei judiciorum executionem aliquando implebitur, ad gloriam Numinis aeternum clementis, excitandumque amorem in illud gratum ac mutuum, promulgatum a membro quodam Societatis Philadelphicae.

104. (B. §. 19, S. 179.) Leibniz antwortet hier dem Gegner mit einer Möglichkeit: wir haben diese Methode bereits in Erl. 95 gewürdigt. Ueberdies bleiben in dem vorliegenden Falle immer noch die Fragen offen: Warum sind gerade wir Menschen dazu verdammt, den Geschöpfen der übrigen Sterne als warnendes Beispiel zu dienen? Warum ist gerade die Erde zum Prügeljungen der bewohnten Gestirne bestimmt? Da wir und unser Planet selbst keine Schuld daran haben, so haben wir auch offenbar keine Ursache, dies Universum für das beste anzusehen, denn für uns wäre es in diesem Falle das allermiserabelste, selbst wenn es im übrigen wirklich das beste wäre.

Coelius Secundus Curio, um 1530 in Turin geboren, flüchtete aus Italien nach der Schweiz, trat dort zur reformirten Kirche über und wurde Professor der Beredtsamkeit in Basel, wo er 1569 starb. Neben den Zwei Büchern von der Größe des himmlischen Reiches werden noch Abhandlungen Ueber die göttliche

Vorsehung und Ueber die Unsterblichkeit der Seelen von ihm angeführt.

105. (B. §. 21, S. 181.) Diese Ausführung ist eine der schwächsten in der ganzen Theodicee. Denn wenn auch das Geschöpf endlich und daher unvollkommen ist und wegen der Abhängigkeit der göttlichen Thätigkeit von den ewigen Wahrheiten so geschaffen werden mußte, so war Gott doch nicht an die physischen Gesetze gebunden (A. §. 2) und mithin im Stande, die „physische Ordnung der Dinge" derart einzurichten, daß dem Geschöpfe das physische Uebel oder der Schmerz erspart blieb. Ebenso wenig war das moralische Uebel oder die Sünde nothwendig, denn in der bekannten Sittenregel Ad impossibilia nemo obligatur (Zum Unmöglichen ist niemand verpflichtet) ist bereits der Endlichkeit des Geschöpfes Rechnung getragen: sein Sollen geht nie über sein Können hinaus. Leibniz erkennt auch die Vermeidlichkeit des physischen und des moralischen Uebels in der Schöpfung an, aber, sagt er, „da die unermeßliche Region der ewigen Wahrheiten alle Möglichkeiten umfaßt, so muß es eine unendliche Anzahl von möglichen Welten geben, muß das Uebel bei mehreren derselben Zutritt haben" — sehr richtig! — „und muß sogar die beste von allen einiges Uebel enthalten." Eben das begreift man nicht, und es ist eigenthümlich, wie der scharfe Dialectiker diesen handgreiflichen saltus in concludendo (Sprung im Schließen) übersehen konnte. — Bezüglich der Schlußbehauptung des §. 20, das Uebel bestehe in einer Beraubung, vergleiche man Erl. 109.

106. (B. §. 25, S. 184.) Die in §. 22—24 gegebene Erörterung über den vorhergehenden und den nachfolgenden Willen Gottes ist an sich klar und verständlich, so daß es keiner weitern Erläuterung dieser Begriffe bedarf. Die beiden Ausdrücke sind der Sprache der Scholastiker entlehnt.

In §. 25 versucht Leibniz die Zulassung des Uebels seitens Gottes zu rechtfertigen und die Uebereinstimmung dieses göttlichen Verfahrens mit dem Sittengesetz nachzuweisen. Zu diesem Zwecke nimmt er eine Art Collision der Pflichten bei Gott an — wie ist aber eine solche denkbar bei einem vollkommenen Wesen, das immer und durchaus im Stande ist, allen Anforderungen gleichzeitig und in allerumfassendster Weise zu genügen? Steht also Gott wirklich unter dem Sittengesetz (A. §. 37), so ist er entweder „nicht ganz allmächtig", oder er „treibt Unfug", indem er das Uebel zuläßt, denn das sittliche Gebot ist in allen den Fällen, wo keine Collision der Pflichten stattfindet, und wo das Können nicht unter dem Sollen ist, ein unbedingtes. Um die Ehre des Allmächtigen zu retten, bleibt also in diesem Falle nichts

anderes übrig, als ihn über das Sittengesetz zu stellen — dann ist aber eben die ganze Theodicee überflüssig.

Ebenso wenig kann man den Begriff des Zulassens in der Anwendung auf die Thätigkeit Gottes gelten lassen, denn da alles „von ihm, durch ihn und in ihm ist," und er in jedem Augenblicke alles bewirken und alles verhindern kann, so ist sein Nicht-Verhindern des Unsittlichen ein Wollen desselben und in moralischer Hinsicht genau ebenso verwerflich, wie es sein Thun desselben sein würde.

107. (B. §. 26, S. 185.) Man kann diesen Schluß vom Standpunkte Leibnizens und seiner Gegner aus sehr wohl gelten lassen, aber er ist ohne Folge für die Theodicee, denn es handelt sich hier nicht um die Darlegung, daß das Dasein der Uebel in der Welt mit der Güte und Weisheit Gottes verträglich sein muß — das ist von Bayle und Genossen nie bestritten worden — sondern um den Nachweis, auf welche Weise es sich mit demselben verträgt, denn eben nur durch diesen Nachweis kann Gott gerechtfertigt werden. — Es ist übrigens merkwürdig, daß der Philosoph die Schwere des moralischen Uebels hier aus dessen Einfluß auf die Menge der physischen Uebel herleitet: diese Auffassung harmonirt wenig mit der hohen Stellung, die er dem Sittengesetz anweist, indem er sogar die Gottheit demselben unterwirft.

108. (B. §. 28, S. 186.) Laut A. §. 3 ist Gott an die Gesetze der physischen Ordnung der Dinge nicht gebunden und kann daher diese Ordnung durch Wunder durchbrechen. Die physischen Gesetze beruhen aber nach demselben Paragraphen auf Beschlüssen Gottes: wenn Gott also, wie hier behauptet wird, die gefaßten Beschlüsse nicht zurücknehmen kann, so kann er auch kein Wunder verrichten. Es ist dies eins von den zahlreichen Beispielen, aus denen erhellt, wie wenig es Leibniz auf eine Inconsequenz ankommt, wenn er sich damit aus einer augenblicklichen Verlegenheit helfen kann. Daß dieser an seine Beschlüsse gebundene Gott der Theodicee in Bezug auf die Eigenschaft der Allmacht in keiner Weise dem Gotte der Offenbarung gleicht, bedarf wohl kaum der Erwähnung.

Der in §. 27 genannte Guillaume Durand, von seinem Geburtsorte de Saint-Portien oder richtiger de Saint-Pourçain (a Sancto Portiano) genannt, gehörte dem Dominicanerorden an und starb 1332 als Bischof von Meaux. Seine ebenso gegen die Scotisten wie gegen die Thomisten frondirende Anschauung hatte er in einem Commentar zu den Sentenzen des Lombardus niedergelegt, der zuerst 1508 in Paris gedruckt wurde. Sein Zeitgenosse Petrus Aureolus (eigentlich Petrus von Verberia, gest. 1345) gehörte zu den ersten, die innerhalb der scotistischen Schule dem Nominalismus Bahn

brachen. — Die Schrift des Kapuziners Louis Pereir de Dole, auch kurzweg Louis de Dole genannt, erschien 1634 in Lyon unter dem Titel: Disputatio quadripartita de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturae ad actus liberos ordinis naturalis, praesertim vero ad pravos, adversus praedeterminantium et assertorum scientiae mediae modernorum opiniones. Die Abhandlung Berniers (vgl. Erl. 45) über die Freiheit und die Willkür kam als Traité du libre et du volontaire 1685 in Amsterdam heraus.

109. (B. §. 31, S. 190.) Die Lehre von der Schöpfung und fortlaufenden Erhaltung und Regierung der Welt durch einen mit allen Vollkommenheiten ausgerüsteten Gott führt natürlicher und unvermeidlicher Weise zur Annahme einer Mitwirkung dieses Gottes auch beim moralischen Uebel oder der Sünde. Um dieser fatalen Consequenz die Spitze abzubrechen, stellte schon Augustinus die Behauptung auf, das Uebel bestehe in einer „Beraubung", d. h. es sei ein Negatives, dem gar keine Realität innewohne. Dieser Ausweg ist dann vor und nach Leibniz immer wieder von neuem mit mehr oder weniger Geschick benutzt worden, obschon sich durch keine noch so gewandte Sophistik die handgreifliche Wahrheit verdecken läßt, daß die unsittliche Handlung im Punkte der Realität sich in keiner Weise von der sittlichen unterscheidet. So erfordert, z. B. ein Einbruch zum Zwecke des Stehlens unter sonst gleichen Bedingungen dieselbe Ausdauer, dieselbe Umsicht, dieselbe Körperthätigkeit wie ein Einbruch zum Zwecke der Rettung eines Gefährdeten, so heischt das Ertränken eines Gegners dieselbe Anstrengung, dieselbe Entschlossenheit, dieselbe Geschicklichkeit wie die Rettung eines Ertrinkenden, der meuchelmörderische Schuß auf einen Menschen dieselbe Kaltblütigkeit, dieselbe Uebung, dieselbe Thätigkeit des Auges und der Hand wie der Schuß auf ein reißendes Thier u. s. w. Die Realität dieser Handlungen ist also vollkommen gleich, obschon die einen unsittlich und die andern sittlich sind, und betrachtet man jede für sich und ohne Rücksicht auf ihr Verhältnis zum Sittengesetz, so ist überhaupt kein Grund vorhanden, der einen einen niedrigern oder höhern Rang anzuweisen als der andern und sie je nachdem als negativ oder als positiv aufzufassen. Denn in der Auffassung, im Denken, kann allerdings eine solche Rangordnung getroffen werden — aber auch nur im Denken allein, denn das Seiende ist niemals und kann niemals negativ sein: wir können es nur im Vergleich mit einem andern Seienden als negativ denken. Daher kann man allerdings sagen: „Das Böse ist die Negation des Guten, die Finsternis die Negation des Lichts" u. s. w., mit demselben Rechte aber auch umgekehrt: „Das Gute ist die Negation des Bösen, das Licht die Negation der

Finsternis", je nachdem man entweder das Gute und das Licht oder das Böse und die Finsternis als Ursprüngliches setzt. In allen diesen Fällen ist also das Negative nur eine aus der Vergleichung entspringende Beziehungsform, die einzig im Denken existirt, nicht aber eine Eigenschaft, die den Dingen selbst anhängt.

Demgemäß beruht auch jeder Versuch, das Uebel an Beispielen als Folge eines Mangels oder einer Beraubung nachzuweisen, auf irrthümlicher Auffassung oder gewaltsamer Entstellung des Thatsächlichen. Bei dem von Leibniz gewählten Beispiel (§. 30) liegt der Irrthum darin, daß die Menge des Bewegten kurzweg als ein Negatives aufgefaßt wird, während sie als Moment der Kraft ebenso gut ein Positives ist wie die Geschwindigkeit. Klar und deutlich ergiebt sich dies aus der Kraftentfaltung beider Schiffe beim Stoße auf ein Hindernis: in diesem Falle ersetzt nämlich das schwerer belastete Fahrzeug den Theil der Kraft, der ihm in Folge seiner geringern Geschwindigkeit mangelt, durch den Druck, der aus seiner größern Masse entspringt, so daß das Maß der Kraft beider Schiffe bei der Einwirkung auf ein Hindernis völlig gleich ist. Ist aber die Menge des Bewegten ein Moment der Kraft, so muß sie ebenso wohl in Anschlag gebracht werden wie die Geschwindigkeit. Das erkennt Leibniz auch in dem Zusatze der Desbosses'schen Uebersetzung ausdrücklich an, und es befremdet daher einigermaßen, ihn trotzdem an seinem Beispiele festhalten zu sehen. Denn wenn er, wie es den Anschein hat, einzig und allein die Geschwindigkeit ins Auge gefaßt wissen will, so paßt sein Beispiel in keiner Weise, oder vielmehr: es beweist gerade das Gegentheil. In diesem Falle darf nämlich nur die Ursache der Geschwindigkeit ins Auge gefaßt werden, da jeder Körper jeder Geschwindigkeit fähig ist. Diese Ursache ist aber einzig und allein die treibende Kraft, und eben deren Beschränktheit erzeugt die Beschränktheit der Geschwindigkeit: eine unendliche Kraft würde alle Körper ohne Rücksicht auf ihre Masse mit gleicher, d. h. mit unendlicher Geschwindigkeit bewegen. Danach läge dann aber die Ursache der Uebel einzig und allein in Gott.

Nimmt man nun aber auch das Uebel wirklich als eine nothwendige Folge der „ursprünglichen Beschränktheit" der Geschöpfe an, so bleibt immer noch die Frage offen, die bereits in Erl. 102 berührt wurde: warum nämlich überhaupt dergleichen Geschöpfe geschaffen werden mußten. Leibniz begründet diese Nothwendigkeit hier (§. 31) damit, daß „Gott dem Geschöpfe nicht alles verleihen konnte, ohne es selbst zu einem Gott zu machen." Dieser Grund ist aber nichts weniger als stichhaltig, denn es ist durchaus nicht einzusehen, weshalb eine Welt voll Götter nicht besser sein sollte als die bestehende, und

weshalb der stets nach der „Regel des Besten" handelnde Gott (vgl. B. §. 25) keine solche Welt erschaffen konnte.

110. (B. §. 33, S. 191.) Auch die in §. 32 beigebrachten Beispiele zur Bekräftigung der negativen Natur des Uebels beruhen auf der falschen Auffassung der Negation als eines Seienden. Das Nicht ist eine reine Beziehungsform, das dem Wissen weder durch die Wahrnehmung zugeführt wird, noch ein Seiendes bezeichnet, sondern durch welches vielmehr nur zwei Dinge zu einander in Beziehung gesetzt werden. So setzt hier Leibniz, wenn er behauptet, der Irrthum bestehe in einer Beraubung (der Wahrheit nämlich), den Begriff des Irrthums zum Begriffe der Wahrheit in Beziehung. Durch diese Form des Denkens wird aber die seiende Natur des Irrthums in keiner Weise beeinflußt oder aufgehoben, denn man könnte umgekehrt auch sagen: Die Wahrheit besteht in einer Beraubung (des Irrthums nämlich), eine Auffassung, die schon der Sprachgebrauch durch die Ausdrücke den Irrthum benehmen, der Illusionen berauben u. s. w. rechtfertigt, ohne daß jemand würde behaupten wollen, durch diese Inbeziehungsetzung werde die Wahrheit selbst zu einem Negativen. Ebenso wenig wird durch die Täuschung, welche der Sinn bei der Wahrnehmung des viereckigen Thurms als eines runden erleidet, die Wirklichkeit des Vorgangs der Wahrnehmung und der durch dieselbe erzeugten Vorstellung aufgehoben: der Vorgang im Gesichtssinne und die erzeugte Vorstellung sind in diesem Falle ebenso wirklich, als wenn der Thurm in Wahrheit rund wäre, und wenn er statt dessen viereckig ist, die seiende Eigenschaft des Dinges also nicht mit der Vorstellung übereinstimmt, so wird dadurch nur die Wahrheit der Vorstellung, nicht aber deren Sein vernichtet. An und für sich aber ist jedes Seiende soviel werth wie jedes andere und daher kein Grund vorhanden, die falsche Vorstellung als Seiendes tiefer zu stellen als die wahre.

Diese letzte Bemerkung trifft zugleich die in §. 33 versuchte Aufstellung einer Rangordnung der Genüsse. Das Sein an sich bietet gar keinen Anhalt für eine derartige Ueber- und Unterordnung der Theile seines Inhalts: erst wenn man ein Seiendes zu einem andern in Beziehung setzt, tritt eine solche Classification im Denken ein. Der Genuß einer Flasche Wein ist als Positives nicht geringwerthiger als der Genuß einer Predigt oder eines wissenschaftlichen Vortrags: man muß beide Genüsse erst zu einem Zwecke in Beziehung setzen, um den einen höher zu stellen als den andern. Nun können aber viele Zwecke gesetzt werden, und in Folge dessen kann das Weintrinken nicht selten sittlicher und daher nach Leibniz positiver sein als das Predigthören.

111. (B. §. 37, S. 194.) Zufällige Ereignisse oder Zufälligkeiten (contingents) nennt Leibniz nach Ausweis des §. 44

solche Ereignisse, die auf dem Princip des bestimmenden Grundes beruhen (vgl. Erl. 115), d. h. deren Eintreten zwar aus einer Ursache oder einem „bestimmenden Grunde", dessenungeachtet aber nicht mit Nothwendigkeit erfolgt, weil ihr Nicht-Eintreten keinen Widerspruch ergeben würde. Aus dieser Definition erhellt, daß die die Zufälligkeit begründenden Ursachen zur Reihe derer gehören, aus denen nur eine sogenannte moralische Nothwendigkeit entspringt, die das Gegentheil nicht unmöglich macht. Wenn nun aber, wie in Erl. 37 darzulegen versucht wurde, nur eine einzige, die von Leibniz als logische bezeichnete Nothwendigkeit besteht, und auch die moralischen und physischen Gesetze im Bereiche ihrer Wirksamkeit eine solche begründen, so ist klar, daß das, was Leibniz Zufälligkeiten nennt, zur Kategorie der nothwendigen Ereignisse gehört, und daß somit die Bestimmtheit oder Gewißheit jener Zufälligkeiten eben auf ihrer Nothwendigkeit beruht und demnach mit der Freiheit unvereinbar ist.

Gegen das göttliche Voraussehen einer solchen Art von „Zufälligkeiten" läßt sich natürlich nichts einwenden, denn da Gott alle Ursachen kennt, kennt er selbstverständlich auch deren sämmtliche Wirkungen. Dies Vorauswissen oder Voraussehen beruht ebenfalls auf der Nothwendigkeit des Zukünftigen, aber diese Nothwendigkeit soll nach Leibniz nur eine hypothetische d. h. durch die Unfehlbarkeit Gottes bedingte sein; da indessen das Voraussehen auf der Kenntnis der Ursachen beruht, eine Ursache aber, die ohne ihre Wirkung bliebe, mit dem Causalgesetz in Widerspruch stehen würde, so beruht also auch diese Nothwendigkeit auf dem Satz des Widerspruchs und ist mithin eine logische im Leibniz'schen Sinne. Allerdings „fügt das Vorherwissen an sich der Bestimmtheit der Wahrheit der zukünftigen Zufälligkeiten nichts hinzu," aber es ist von der Bestimmtheit des Zukünftigen abhängig, es hat die Beschaffenheit desselben als eines in die Kette der Causalität Verflochtenen zur Voraussetzung und ist ohne diese Voraussetzung unmöglich. Ein wirklich zufälliges Ereignis, d. h. ein Ereignis, dessen Nicht-Eintreten zu keinem Widerspruch führen würde, kann auch von Gott nicht vorausgewußt werden, denn würde es als bestimmt vorausgewußt, so wäre es kein zufälliges mehr, würde es aber als zufällig vorausgewußt, so machte die bis zum Eintreten oder Nicht-Eintreten des Ereignisses bestehende Alternative das Wissen illusorisch.

112. (B. §. 39, S. 195.) Der portugiesische Jesuit Petrus de Fonseca (geb. zu Cardicada 1528, gest. in Lissabon 1599) gilt für den ersten Erfinder des in §. 40 erörterten mittlern Wissens (scientia media), einer Lehre, die dann von Ludovicus Molina (1535—1601) in seinem berühmten, 1588 erschienenen Werke Ueber die Eintracht zwischen der Freiheit und der Gnade (De

liberi arbitrii cum gratiae donis concordia) weiter ausgebildet wurde.

113. (B. §. 42, S. 197.) Hält man fest, daß Leibniz überhaupt kein ursachloses Geschehen anerkennt, so bietet weder das Voraussehen der zufälligen Ereignisse noch das Vorauswissen der freien Handlungen irgend welche Schwierigkeit. Man darf sich eben nur nicht durch die Ausdrücke Freiheit und Zufälligkeit beirren lassen.

Dagegen kann der Schlußsatz des §. 42 durchaus nicht zugegeben werden. Denn einmal ist es Gott unmöglich, alle möglichen Welten zu überschauen (s. Erl. 99), zweitens aber begründet jede freie Handlung die Möglichkeit zweier Welten, die beide für das Wissen von gleicher Wahrscheinlichkeit sind: diese Alternative hebt aber eben das Wissen auf. Wählt aber Gott eine von diesen beiden Welten aus, so ist sein Wissen die Folge eines Beschlusses, der die Nothwendigkeit des Eintretens oder Nicht-Eintretens der Handlung begründet und deren Freiheit aufhebt. Gott konnte also den Entschluß der Kegilenser (1. Sam. XXIII, 12. 13) als einen freien nicht vorherwissen: wußte er ihn vorher, so beruhte dies Wissen auf einem Beschlusse, der die Freiheit jener Handlung aufhob und sie zu einer nothwendigen machte.

114. (B. §. 43, S. 198.) Die §§. 43, 45, 47, 51 und 52 bieten eine erschöpfende Darlegung des Leibniz'schen Begriffes der Willensfreiheit, als deren Quintessenz der Satz gelten kann (§. 45): „Es besteht immer ein überwiegender Grund, der den Willen zu seiner Wahl bestimmt, und um seine Freiheit zu erhalten, genügt es, daß dieser Grund nur antreibt, ohne zu zwingen.“ Die durch Gottes Vorausanordnung (préordination) bestimmte Reihenfolge der Ursachen, sagt Leibniz, bestimmt den Willen zu seinem Entschlusse, d. h. mit andern Worten: der Wille ist dem Causalgesetz unterworfen. Aber, fährt unser Autor fort, der Wille wird durch das Resultat der auf ihn einwirkenden Ursachen, den sogenannten „stärksten Antrieb“, nicht etwa zu seinem Entschlusse gezwungen, sondern nur zur Erwählung desselben angetrieben, d. h.: das Causalitätsgesetz oder „Princip des bestimmenden Grundes“, dem der Wille unterworfen ist, begründet keine logische, sondern nur eine moralische Nothwendigkeit, bei der das Gegentheil keinen Widerspruch enthält und also möglich bleibt, wenn es auch niemals eintritt. Nun haben wir aber bereits gesehen (Erl. 37), daß diese Unterscheidung zwischen logischer und moralischer Nothwendigkeit hinfällig ist, weil bei beiden das Gegentheil einen Widerspruch enthält. Daraus folgt aber, daß der Wille, wenn er dem Causalgesetze unterliegt, durchaus nicht frei, sondern vielmehr ebenso gebunden ist wie alles übrige Geschehn, und daß somit das, was Leibniz Freiheit

nennt, völlig identisch ist mit dem, was seine Gegner als Nothwendigkeit bezeichnen. Denn folgt der Wille immer dem stärksten Antriebe, so wird dadurch jede Ausnahme zu einem Widerspruch gegen dies Gesetz und mithin unbedingt unmöglich.

Leibniz gehört also im Grunde genommen zu den Deterministen: seine Lösung des Problems der Versöhnung des göttlichen Voraussehens und der Vorherbestimmung mit der menschlichen Freiheit besteht darin, daß er diese Freiheit läugnet. Diese Lösung ist aber weder originell, noch befriedigend.

115. (B. §. 44. S. 199.) Wie aus dieser Auseinandersetzung erhellt, ist das Princip des bestimmenden Grundes nur eine Spielart des Causalgesetzes oder Princips des zureichenden Grundes, wobei das Wort Grund (raison) sowohl den vorgestellten Grund wie die seiende Ursache bezeichnet. Später (Anhang III, §. 14) unterscheidet es Leibniz streng vom Causalgesetze, indem er es nur eine moralische Nothwendigkeit begründen läßt, während dieses ihm zufolge eine logische begründet; hier wird indessen dieser Unterschied noch nicht betont.

116. (B. §. 46, S. 201.) Um sich die Erzeugung der Wirkung durch die Ursache faßlicher zu machen, nahm man eine besondere, der Ursache innewohnende Kraft an, welche die Wirkung hervorbringe. Je nachdem nun diese Kraft sich regt oder nicht regt, besitzt die Ursache Hang zur Thätigkeit (disposition à l'action) oder nicht.

117. (B. §. 47, S. 201.) Die Molinisten und ihre Gegner, die Thomisten und die Jansenisten, verstanden unter Freiheit die wirkliche Unabhängigkeit des Willens jedem noch so starken Motive gegenüber, Leibniz dagegen versteht darunter nur die Möglichkeit dieser Unabhängigkeit, eine Möglichkeit, die niemals wirklich wird. Schon früher aber hatte er selbst den Satz aufgestellt (s. Kleinere philos. Schriften, S. 186): „Ein Vermögen, das niemals in Ausübung kommen kann, ist ein nichtiges" — ein solches Vermögen aber ist nach Leibniz die Willensfreiheit, und da bietet dann die Voraussicht der zukünftigen „freien" Handlungen allerdings keine Schwierigkeit mehr, nur würde ein Philosoph von weniger Voreingenommenheit eingestanden haben, daß unter diesen Umständen gar nicht von freien Handlungen die Rede sein könne.

Der Dominicaner Didacus Alvarez schrieb gegen die Molinisten ein Buch Ueber die Hilfe der göttlichen Gnade (1622), in welchem er namentlich das mittlere Wissen bekämpfte und in Uebereinstimmung mit seinem Ordensbruder Dominicus Bannez das Vorherwissen aus der Vorherbestimmung erklärte.

118. (B. §. 49, S. 203.) Da der Wille immer dem stärksten

Motive folgt, so würde der Mensch im Falle einer „das Gleichgewicht haltenden Gleichgiltigkeit" (indifférence d'équilibre), d. h. beim völligen Gleichgewicht in der Stärke zweier Antriebe, überhaupt zu keinem Entschlusse kommen können. Da nun aber in allen Fällen ein Entschluß erfolgt, so müßte der Mensch im Falle der völligen Gleichheit der Antriebe die Fähigkeit haben, sich unabhängig von den Antrieben zu entscheiden: das wäre aber eine Handlung, die außerhalb des Causalnexus läge und also von Gott nicht vorhergesehen werden könnte; aus diesem Grunde wird die das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit von Leibniz verworfen. Dazu kommt noch, daß unserm Philosophen zufolge auch der Wille Gottes dem Gesetze des stärksten Antriebs folgt und eben in Folge dessen die beste unter allen möglichen Welten erwählt hat: wäre nun aber eine völlige Gleichheit der Antriebe möglich, so hätte Gott möglichenfalls nach Willkür zwischen zwei oder mehreren gleich guten möglichen Welten entscheiden müssen, und dann wäre die bestehende Welt nicht die absolut beste, sondern nur eine von den besten (vgl. Erl. 203).

Aus diesen Gründen wird hier und später (B. §. 303—329) die Möglichkeit einer derartigen Gleichgiltigkeit mit allem Nachdruck, wenn auch in wenig überzeugender Weise bekämpft. Denn die Unmöglichkeit, das Universum nebst dem Esel durch eine verticale Ebene in zwei völlig gleiche und ähnliche Theile zu zerlegen, würde doch nur dann die Unmöglichkeit der Gleichheit der Antriebe beweisen können, wenn diese Antriebe immer von der Materie erzeugt würden. Leibniz anerkennt aber selbst, daß sie auch rein im Verstande wurzeln können (vgl. z. B. B. §. 45). Außerdem ist aber auch gar nicht einzusehen, wozu eine solche Theilung des Universums nebst dem Wollensollenden überhaupt nützen soll, denn die Ursachen der Antriebe wirken doch durch diese nicht als seiende, sondern nur als vorgestellte auf den Willen ein. Die Unmöglichkeit der realen Halbirung des Weltalls nebst dem Esel beweist also nichts gegen die Möglichkeit einer das Gleichgewicht haltenden Gleichgiltigkeit.

Näheres über das berühmte Sophisma Buridans in Erl. 31 des zweiten Bandes.

119. (B. §. 50, S. 203.) Dieser Paragraph nimmt Bezug auf die in A. §. 68 angeführte Auslassung Descartes' über die Willensfreiheit. Leibniz erklärt mit Recht das „lebendige innere Gefühl" für einen ungenügenden Bürgen dieser Freiheit. — Der Schlußsatz des §. 50 bezieht sich auf die vorherbestimmte Harmonie, wonach keine Monade in ihren Vorstellungen von einer andern beeinflußt werden kann.

120. (B. §. 54, S. 206.) Der Inhalt der §§. 52—54 bietet dem

Verständnis keine Schwierigkeiten, sobald man nur festhält, daß der Leibniz'sche Begriff der Freiheit nicht die Regelmäßigkeit ausschließt, sondern daß vielmehr alles Wollen einer bestimmten, unwandelbaren Regel unterliegt, die dem Allwissenden die genaueste Kenntnis der Zukunft ermöglicht. S. Erl. 111. 114.

121. (B. §. 55, S. 208.) Sehr mit Recht sagt Leibniz: die Wirkung ist nur deshalb gewiß, weil die Ursache gewiß ist — er verwickelt sich aber in einen seltsamen Widerspruch mit seinen Ausführungen in den vorhergehenden Paragraphen, wenn er aus diesem Satze folgert, es hange vom Wollen des Menschen ab, die Wirkung durch Herbeiführung oder Beseitigung der Ursache anzubahnen oder abzuwehren. Das wäre doch nur möglich, wenn eine wirkliche Freiheit der Entschlüsse bestände, nach Leibnizens eigenem Ausdruck (B. §. 52) ist aber die Seele nur ein „geistiger Automat" und steht der Wille ebenso innerhalb des Causalnexus wie jeder andere Vorgang in der Natur. Der Mensch kann demnach mit seinem Wollen gar nicht aus der „Verknüpfung der Ursachen mit den Wirkungen" heraus und muß das wollen, wozu die durch diese Verknüpfung bestimmte Folge und Stärke der Antriebe seinen Willen drängt und zwingt. Demgemäß ist also das Nicht-Wollen des Fatalisten ebenso gut eine Folge der Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung wie das Wollen des Nicht-Fatalisten, und beide vermögen nichts daran zu ändern. Wenn also die Ursachen bestimmt sind und der Wille innerhalb des Causalnexus steht — und beides ist nach Leibniz der Fall — so ist auch das menschliche Wollen unvermeidlich bestimmt und die Declamation gegen den Fatalismus eine leere.

Der Maslach oder Maslac ist natürlich nichts anderes als das uns unter dem Namen Haschisch bekannte Narcoticum.

121a. (B. §. 56, S. 208.) Das Sammelwerk des Johann van Beverwyck (1594—1647) erschien zuerst in Dortrecht 1634 unter dem Titel Epistolica quaestio de vitae termino fatali, an mobili, cum doctorum responsis und enthielt unter anderm Abhandlungen von Gisbert Voëtius, Marin Mersenne, Abraham van der Mülen, Caspar Barlaeus u. s. w.

122. (B. §. 64, S. 215.) Wir sind bereits in den Erl. 5. 49. 96. 105 zu den Kleinern philosophischen Schriften auf diese angebliche Unabhängigkeit oder Selbstbestimmung der Seele eingegangen. Auch hier (§. 62) erklärt Leibniz, „daß Gott die Seele gleich im Anbeginn so geschaffen hat, daß sie sich das der Reihe nach hervorbringen und vorstellen muß, was im Körper geschieht". Danach ist also die Art und Aufeinanderfolge der Vorstellungen in der Seele ein für alle Mal und von vorn herein bestimmt, und die Seele ist demge-

mäß nur ein „unkörperlicher Automat“, eine Art Spieluhr, die das Thema ableiert, für das sie vom Schöpfer eingerichtet ist, d. h. ihre Vorstellungen hangen nur in der Weise von ihr ab, wie die einzelnen Töne von der Spieluhr abhangen: sie bringt dieselben hervor, und in diesem Punkte hängt allerdings „alles, was in der Seele geschieht, nur von ihr allein ab“ und „rührt ihr nächstfolgender Zustand nur von ihr und ihrem gegenwärtigen Zustande her“ — aber sie hat weder auf die Art noch auf die Reihenfolge derselben Einfluß. Wird nun aber jemand einer Spieluhr Unabhängigkeit nachrühmen und behaupten wollen, sie vermöge „mit hinreichendem Erfolge“ auf eine Aenderung ihrer Töne hinzuarbeiten und sich neue Töne und sogar neue Melodien zu schaffen? Daß Leibniz diesen auffallenden Widerspruch in seinem Systeme fortwährend übersehen konnte, ist fast unbegreiflich.

123. (B. §. 67, S. 218.) Der Autor scheint hier selbst gefühlt zu haben, daß sein Begriff der Freiheit sich mit dem Hobbes'schen Begriffe der Nothwendigkeit deckt und unternimmt daher in den folgenden Paragraphen eine Rechtfertigung der Strafen unter Voraussetzung der Unfreiheit des Bestraften.

Thomas von Bradwardin (1290—1349), Erzbischof von Canterbury und wegen seiner Gelehrsamkeit der Doctor profundus zubenannt, leitete das Vorauswissen Gottes aus der Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen ab und entwickelte diese Ansicht in seinem Werke De causa Dei et de veritate causarum contra Pelagianos, das zuerst 1618 in London gedruckt ward.

124. (B. §. 71, S. 219.) Die Schwäche dieser vier Beweisgründe für die Berechtigung der Strafe bei mangelnder Freiheit des Verbrechers ist leicht einzusehen. Da nur die unsittliche That als Verbrechen betrachtet werden kann und betrachtet wird, die mit Bewußtsein und ohne zwingende Nothwendigkeit vollbracht wird, so kann auch die Strafe nur bei solchen Geschöpfen zur Anwendung kommen, die einen hinlänglichen Grad von Urtheilskraft und Willensfreiheit besitzen oder bei denen wenigstens diese beiden Erfordernisse von Seiten des Richters als vorhanden angenommen werden. Die Tödtung eines Wahnsinnigen oder eines schädlichen Thieres kann daher gar nicht als Strafe angesehen werden: sie geschieht einfach zur Abwehr. Der ferner angeführte Umstand, daß man Thiere durch Strafen oder Belohnungen bessern und regieren kann, beweist nur, daß jene Thiere wirklich eine Art Urtheilskraft und hinlängliche Freiheit besitzen, um den Zweck der Strafe oder Belohnung einzusehen und dem entsprechend zu handeln. Ebenso beweist die in §. 70 angezogene Thatsache der — wenn man so sagen darf — schmählichen Hinrichtung

gewisser Raubthiere nur, daß der Mensch diesen Thiergattungen eine derartige Urtheilskraft zutraut, nicht aber daß dies Verfahren irgendwie berechtigt sei.

Stichhaltiger als diese drei ersten erscheint das vierte Argument, das sich auf die unbestreitbare Thatsache der Beeinflussung des menschlichen Willens durch die Furcht vor Strafe und die Hoffnung auf Belohnung stützt. Leibniz betrachtet diese Beeinflussung mit Recht als einen Beweis zu Gunsten der „Verknüpfung der Wirkungen mit den Ursachen", in die er den Willen eingereiht hat. Er übersieht aber, daß dadurch nur die Androhung der Strafe, nicht aber die Strafe selbst gerechtfertigt wird. Denn wenn das ganze Denken und Wollen des Menschen innerhalb des Causalnexus steht, so hängt es gar nicht vom Menschen ab, ob die Furcht vor der Strafe als stärkster Antrieb auf seinen Willen einwirkt oder nicht: er ist weder lobenswerth, wenn sie es thut, noch tadelnswerth, wenn sie es nicht thut, denn er hat durchaus keinen Einfluß auf diese von ihm unabhängige Ursache. Trifft ihn also eine Strafe, so trifft sie ihn ungerechtfertigter Weise, denn es stand in Folge des Gesetzes des stärksten Antriebs nicht in seinem Vermögen, anders zu wollen, als er gewollt hat. Wenn also, wie Leibniz behauptet, dies Gesetz von unumschränkter Giltigkeit ist, so sind Strafe wie Belohnung ungerechtfertigt, weil der Begriff beider auf der Voraussetzung einer wirklichen und völligen Freiheit des Willens beruht.

Noch größer wird aber die Schwierigkeit, wenn man die ewigen Strafen ins Auge faßt. Denn während der irdische Richter die Ungerechtigkeit der Strafe mit der Nothwendigkeit, die Furcht rege zu erhalten, und sich selbst mit seinem Unvermögen, die menschliche Natur zu ändern, entschuldigen kann, besteht eine solche Entschuldigung für den himmlischen Richter nicht, da er der Urheber alles Seienden ist und die ewige Strafe von den drei Strafzwecken: Besserung, Wiedergutmachung und Abschreckung die beiden ersten gar nicht und den dritten nur sehr unvollkommen erfüllt, weil sie uns nie zu Gesichte kommt.

125. (B. §. 73, S. 221.) Zwei Ursachen sollen hier die ewigen Strafen oder die rächende Gerechtigkeit Gottes rechtfertigen: einmal das Princip der Angemessenheit (vgl. Erl. 23), das einen Ausgleich für jede Ueberschreitung des Maßes fordert, und sodann die göttliche Eigenschaft der Unfehlbarkeit oder Unwandelbarkeit, die dem Schöpfer verbietet, eine falsche Verheißung zu machen. Dem gegenüber aber lassen sich mit Grund die Fragen aufwerfen: Was beweist, daß das Princip der Angemessenheit auch für Gott gilt? Warum hat Gott den Menschen nicht lieber mit völliger Freiheit geschaffen oder doch

wenigstens die Furcht vor der Strafe zu einem „stärksten Antrieb" gemacht? Warum hat er überhaupt Strafen und gar ewige Strafen verheißen? Ist eine ewige Strafe für ein zeitliches Vergehen wirklich eine angemessene? u. s. w. u. s. w. Auf alle diese Fragen fehlt die genügende Antwort.

Die Schrift des Grotius De satisfactione Christi ist bereits in Erl. 40 angeführt worden; sie erschien zuerst in Leyden 1617. Der Socinianer Johann Crellius, durch eine Ethica Christiana bekannt, bekämpfte diese Schrift in einer Abhandlung, die in der Bibliothek der polnischen Brüder (Bibliotheca Fratrum Polonorum) erschien, einem Sammelwerke, das die Bekenntnisschriften der Socinianer enthält.

126. (B. §. 74, S. 222.) „Kurz und gut, alles was Gott thut, ist harmonisch vollkommen!" Dies Niederbleien des Gegners ist sehr bequem, aber wenig philosophisch und vor allem nichts weniger als überzeugend. Aber ließe man auch die angebliche Giltigkeit des Princips der Angemessenheit bei Gott zu, so bleibt immer noch die Frage: warum richtete Gott es so ein, daß die Bösen auch noch in der Hölle fortsündigen müssen? Etwa um ewig strafen zu können? Das wäre aber alles andere, nur nicht gütig von ihm. Nur die felsenfeste Ueberzeugung von der Wahrheit der offenbarten Religion macht dergleichen unzureichende Argumentationen bei dem scharfen Logiker Leibniz erklärlich.

Der Helmstedter Professor Hermann Conring (1606—1681) war seiner Zeit als Polyhistor berühmt; das angezogene Werk des Pomponatius (vgl. Erl. 49) führt den Titel: De fato, de libero arbitrio, de praedestinatione et de providentia libri quinque und erschien 1523.

Tödtung des am Verbrechen der Sodomie betheiligten Thieres war eine Strafbestimmung, die vielfach erst im neunzehnten Jahrhundert aus den Gesetzbüchern verschwunden ist.

127. (B. §. 75, S. 223.) Die Richtigkeit des Satzes: „Lob und Tadel, Lohn und Strafe würden immer einen großen Theil ihres Nutzens (usage) behalten, selbst wenn eine wirkliche Nothwendigkeit bei unsern Handlungen bestände" ist unantastbar — aber die Nützlichkeit kann doch weder die Gerechtigkeit noch die Sittlichkeit einer Sache oder Handlung begründen, worauf es doch hier einzig und allein ankommt. Auch die gegebenen Beispiele sind unzutreffend: das einem Diamanten, einer schönen Menschengestalt u. s. w. ertheilte Lob hat gar keine sittliche Bedeutung, es drückt nur unsere Befriedigung darüber aus, daß jene Dinge mit unsern Anschauungen von Schönheit u. s. w. übereinstimmen. Dagegen sprach der, der die gute Sinnesart

des Cato lobte (Vell. Paterc. II, 35, 2), allerdings ein Lob von sittlicher Bedeutung aus, aber nur, weil die Sittlichkeit nicht für angeboren gilt, bei Cato aber wie angeboren erschien.

128. (B. §. 77, S. 224.) Mit diesem Paragraphen beginnt die Untersuchung über die Gnadenwahl und die Prädestination, die sich unter mancherlei Abschweifungen in ziemlicher Umständlichkeit bis zum Schlusse dieses ersten Theils der Abhandlung B hinzieht. Die Schwierigkeit liegt hier in der Unvereinbarkeit der Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott mit dem Begriffe der Zurechnung, der auf der Voraussetzung einer wirklichen Unabhängigkeit oder Freiheit des Geschöpfes beruht; die Erörterung dieser Frage schließt sich daher sehr natürlich an die Untersuchung über die Freiheit an.

Bezüglich der Remonstranten und Contra-Remonstranten vgl. Erl. 84.

129. (B. §. 78, S. 226.) Man darf hier nicht außer Acht lassen, daß Leibniz seine Behauptung über die Absicht Gottes bei Erschaffung der Welt ohne Beweis läßt und also verabsäumt, für seinen Versöhnungsversuch zwischen den — wenn man so sagen darf — Absolutisten und Patriarchalisten ein Fundament herzustellen.

130. (B. §. 79, S. 227.) Wenn Leibniz der Lehre der Absolutisten den Vorwurf macht, sie würde „Gott die Weisheit und die Güte rauben", so vergißt er dabei die höchst wesentliche Bestimmung: nach unsern menschlichen Begriffen. Denn diejenigen, welche Gott als unumschränkten Gebieter hinstellen, erheben ihn damit zugleich auch über das Sittengesetz, das die Grundlage für unsere Begriffe von der Güte, der Weisheit, der Gerechtigkeit u. s. w. abgiebt. Sie treten also den göttlichen Vollkommenheiten durchaus nicht zu nahe, sondern bestreiten nur auf Grund der Unmöglichkeit, sie mit den Zuständen in der bestehenden Welt in Einklang zu bringen, daß wir den rechten Begriff von ihnen haben. Leibniz dagegen stellt Gott ohne weiteres unter das Sittengesetz und verneint damit den Kern der Lehre der Absolutisten, ohne ihn irgendwie als falsch zu widerlegen.

131. (B. §. 81, S. 228.) Die Distinction ist von jeher von den Controversisten als Panacee für alle möglichen Fälle benutzt worden, und auch Leibniz zeigt sich in dieser Hinsicht als getreuer Schüler der Scholastiker. Unter Bestimmung versteht er hier einen göttlichen Beschluß über Seligkeit oder Verdammnis eines Menschen, der vermöge des Vorherwissens mit Rücksicht auf die zukünftigen guten oder bösen Handlungen des Betreffenden gefaßt ward, unter Vorherbestimmung dagegen einen solchen, der ohne diese Rücksicht gefaßt wurde. Vermöge der Bestimmung verfällt daher der Mensch nur mit hypothetischer oder moralischer, in Folge der Vorherbestimmung mit

logischer Nothwendigkeit der Hölle oder dem Himmel. Da nun aber alle Handlungen der Geschöpfe durch das Gesetz des stärksten Antriebs geregelt und vorherbestimmt sind, so nutzt diese sinnreiche Unterscheidung den betreffenden Opfern nicht das Geringste und muß demnach dieser Versuch einer Ehrenrettung Gottes ebenfalls als verfehlt betrachtet werden.

132. (B. §. 82, S. 229.) Ueber Fulgentius und Godescalcus s. Erl. 15 des zweiten Bandes.

133. (B. §. 84, S. 232.) Es ist nicht einzusehen, in wiefern das Leibniz'sche Auskunftsmittel die Schwierigkeit bezüglich der unverdienten Erwählung einzelner und der unverschuldeten Nicht-Erwählung der übrigen beseitigen soll, denn selbst in der „Region der Möglichkeiten" giebt es bei Anerkennung des Gesetzes des stärksten Antriebs keine freie Handlung. Ueberdies kann Gott, wie schon erwähnt (Erl. 113), eine solche überhaupt nicht vorhersehen: sieht er sie vorher, so ist dies Vorhersehen die Folge eines Beschlusses, dieser Beschluß aber das erste Glied der causalen Kette, durch welche die Handlung zu einer nothwendigen wird. Alle Handlungen sind daher vorherbestimmt im Leibniz'schen Sinne des Worts, und eine Belohnung oder Bestrafung derselben widerspricht somit dem Begriffe der Gerechtigkeit.

Alles in allem bleibt überhaupt für die Lösung oder Beseitigung dieser Schwierigkeit nur der Ausweg des heiligen Augustinus (§. 82), nämlich die Annahme, Gott habe „gerechte, aber verborgene Gründe" für seine Beschlüsse gehabt. Diese Ausflucht ist aber für die Theodicee untauglich, da Leibniz es ja auf sich genommen hat, Gott zu rechtfertigen — er verwirft daher auch diesen Weg, ohne indessen selbst befriedigenden Aufschluß geben zu können.

134. (B. §. 86, S. 233.) Die §§. 86—89 geben eine kurze Zusammenstellung der verschiedenen Lehren über die Entstehung der Seele, die für den Zweck der Theodicee nicht von großem Belang und auch mit hinlänglicher Klarheit dargelegt sind, um eine Erläuterung überflüssig zu machen. Man halte dabei nur fest, daß nach Aristoteles die Form das der Wirklichkeit nach Seiende ist, während der Stoff nur der Möglichkeit nach ein Ding sein kann, obschon er an sich ein unerläßlicher Bestandtheil der Dinge ist. Vgl. auch Kleinere philos. Schriften, Erl. 7. 153.

Ueber Franz Mercurius van Helmont vergleiche man Kleinere philosophische Schriften, Erl. 157. — Henricus Morus (1614—1687), den Leibniz viel gelesen und dem er auch die Lehre von dem beständigen Verbundensein der Seele mit einem organischen Körper entlehnt zu haben scheint (vgl. B. §. 91, S. 238), trat besonders in den Dialogi divini (Opp. I, p. 750—754, Londini 1679)

für die Präexistenz der Seelen ein. — Die **Méditations sur la métaphysique par Guillaume Wander** sind ein Werk des als eifrigen Cartesianers bekannten Abbé de Lanion, das 1678 in Paris (angeblicher Druckort Cologne) erschien.

Der in §. 87 erwähnte Hermolaus Barbarus (1454—1493) nimmt als Uebersetzer des Aristoteles und seines Paraphrasten Themistios eine hervorragende Stelle unter den Wiedererweckern des Studiums der altgriechischen Litteratur ein. Ueber sein angebliches Bündnis mit dem Teufel, der bei jenen Uebersetzungen den Mitarbeiter gespielt haben sollte, vgl. **Naudé**, Apologie pour tous les grands hommes soupçonnés de magie, ch. 13.

135. (B. §. 88, S. 236.) Daniel Sennert (1572—1637) trug seine Lehre von der Beseeltheit der Samen und der Unabhängigkeit der Formen der Dinge vom Stoff ausführlich in seinem zuerst 1635 erschienenen Hauptwerke: **Hypomnemata physica de rerum naturalium principiis** vor. Als dies Werk 1637 von dem Gröninger Professor Johann Freitag in der **Novae sectae Sennerto-Paracelsicae, recens in philosophiam et medicinam introductae, detectio et solida refutatio** aufs Gröblichste angegriffen wurde, trat Sennerts Schüler Johann Sperling (1603—1658) zunächst in einer Schutzschrift: **Defensio Tractatus de origine formarum** (Viteberg. 1638) entschieden für seinen Lehrer ein und entwickelte dann dessen Anschauung in seiner **Anthropologia physica** (Viteb. 1647) weiter, während Johann Zeisold, Daniel Stahl u. a. sich nach der Weise jener Zeit für die Erschaffung ereiferten.

136. (B. §. 91, S. 239.) Die in den §§. 90 und 91 entwickelte Ansicht über die Präformation der organischen Körper und die Präexistenz der Seelen ist von Leibniz wiederholt dargestellt und vertheidigt worden; s. Kleinere philos. Schriften, S. 44—47, 142, 143, 168, 169, 204—206 u. s. w. Schon dort (Erl. 106. 162) ist darauf hingewiesen worden, mit welchen Schwierigkeiten bei Anerkennung der Monadenlehre die Ertheilung der Vernunft an die menschlichen Seelen verknüpft ist, hier kommt nun noch ein weiteres Bedenken hinzu: wenn nämlich jede Monade und jede Entelechie völlig von jeder andern und jedem Körper unabhängig ist, so bleibt es ein Räthsel, auf welche Weise die Seelen der folgenden Geschlechter, die schon in Adam und Eva eingeschachtelt lagen, durch deren Sünde mit physischer oder animalischer Verderbtheit imprägnirt worden sein sollen. Es wäre das doch nur durch physische Einwirkung möglich, falls Gott nicht im Augenblicke des Sündenfalls diese Seelen noch nachträglich und ausdrücklich mit der Erbsünde beschenkt hat. Vgl. hierzu Erl. 144.

Ueber Swammerdam, Hartsoeker, Leeuwenhoek u. s. w. sehe man Kleinere philos. Schriften, Erl. 7.

137. (B. §. 92. S. 240.) Die heilige Brigitte, eine aus fürstlichem Hause stammende Cistercienser-Nonne, die von Bonifacius VIII. in den Kalender aufgenommen wurde, starb 1373 und hinterließ zwei theologische Schriften unter dem Titel: Bücher der Offenbarung (Libri revelationum) und Von Gott offenbarte Reden (Orationes divinitus revelatae), die bei den Katholiken in ziemlichem Ansehn standen.

Gregor von Rimini (Gregorius Ariminensis) gehörte der nominalistischen Partei unter den Scholastikern an; er starb zu Wien i. J. 1358. — Alfons Salmeron war ein spanischer Jesuit, der 1585 als Professor der Theologie in Neapel starb. — Ambrosius Catharinus (gest. zu Neapel i. J. 1552) schrieb unter anderm auch Ueber die Prädestination und Ueber das Vorhersehen und Vorherwissen Gottes.

Bezüglich Sfondrates s. Erl. 101.

138. (B. §. 95, S. 243.) Für die rechte Würdigung dieser Ausführungen wird hier die Bemerkung hinreichend sein, daß die Kirche niemals die Möglichkeit des Seligwerdens Ungläubiger zugegeben, sondern stets an dem bekannten Grundsatze festgehalten hat: Nulla salus extra ecclesiam.

Der Jesuit François Xavier war von Paul III. als Missionar nach Japan gesandt worden; er starb 1552. — Franz von Sales (1567—1622) wurde 1665 von Alexander VII. heilig gesprochen. Sein Werk Ueber die Liebe Gottes (Libri duodecim de amore Dei) erschien gleichzeitig in deutscher und in französischer Sprache.

139. (B. §. 96, S. 244.) Paul Pelisson, der Geschichtschreiber Ludwigs XIV., war einer der eifrigsten Vertreter der Reunionsbestrebungen zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts und betrieb „la grande affaire", wie man damals sagte, mit allem Nachdruck, wennschon nicht sicher ist, ob er die zur Bekehrung der Reformirten angewandten Gewaltmittel billigte. Leibniz, der seinem Charakter gemäß an allen Flickversuchen auf allen Gebieten den lebhaftesten Antheil nahm, trat 1694 auch mit Pelisson in Verbindung und der Briefwechsel zwischen beiden erschien dann mit seiner Genehmigung unter dem Titel: Betrachtungen über die Duldung und die Unterschiede in der Religion.

Der Portugiese Diego (nicht Jacob) Payva d'Andrada trat gegen Chemnitz in einem Werke auf, das unter dem Titel: Explicationes orthodoxae de controversis religionis capitibus 1564 in Köln erschien, und in welchem er nach Leibnizens Angabe

an anderer Stelle ausdrücklich erklärte, „daß es die größte Grausamkeit von der Welt sein würde (neque immanitas deterior ulla esse potest), die Menschen der ewigen Verdammnis zu überliefern, weil sie eines Glaubens ermangelten, zu dem zu gelangen ihnen kein Mittel zu Gebote stand".

140. (B. §. 98, S. 246.) Diese Ansicht ist sehr tolerant, leider aber trotz aller angeführten Autoritäten nie in der Kirche die herrschende gewesen; vgl. Erl. 138. Ueberdies schwächt Leibniz durch diese Annahme seinen Haupteinwurf gegen das occasionalistische System (B. §. 61), denn wenn ein übernatürliches Eingreifen Gottes im hier behandelten Falle nicht gegen seine Weisheit verstößt, so thut sie es gewiß auch nicht in jenem.

140a. (B. §. 101, S. 248.) Ueber Stenonis vgl. Kleinere philos. Schriften, Erl. 81. — Melchisedek Thévenot war Bibliothekar Ludwigs XIV. und starb in Paris 1692. — Johann David (gest. 1613) veröffentlichte eine ganze Reihe von Schriften, in welchen die Religion als amüsanter Unterhaltungsstoff behandelt wurde.

141. (B. §. 104, S. 250.) Das Geständnis, es seien allerdings Gründe für die Wahl Gottes vorhanden, der Mensch aber nicht im Stande, dieselben zu erfassen, ist eine vollständige und unverhohlene Bankerott-Erklärung. Wäre diese Ausflucht zulässig, so würde jede Theodicee überflüssig sein, da sich diese Bemerkung jedem Einwande gegenüber geltend machen läßt, den man gegen die Lehren der positiven Religion vorbringt.

142. (B. §. 105, S. 251.) Es ist schwer einzusehen, worauf Leibniz mit dieser Ausführung eigentlich hinaus will. Er hat anerkannt (§. 104), daß die göttliche Gerechtigkeit und Güte nicht mit Vernunftgründen gegen die von der Verdammnis der Nicht-Begnadeten hergenommenen Einwürfe zu vertheidigen ist. Die hier vorgetragene Vermuthung ist also nur ein müßiges Spiel der Phantasie und dabei nicht einmal geeignet, eine vortheilhafte Vorstellung von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit zu geben. Denn ein Gott, der mit Vernunft begabte Geschöpfe nicht nach ihrem Verdienst, sondern nach ihrer Brauchbarkeit für seine Pläne erwählt, kann nach unsern Begriffen eher alles andere als gerecht und gütig genannt werden.

143. (B. §. 110, S. 254.) Es ist klar, daß Bayle das Wort gefallen (plaire) hier nicht in dem Sinne gebraucht, den Leibniz demselben beilegt. Bayle will sagen: Gott wählte die Wesen, die ihm beliebten, d. h. er wählte willkürlich, ohne Rücksicht auf die gegenständliche Beschaffenheit der Erwählten, während Leibniz erklärt: er

wählte die Wesen, an denen er **Gefallen** fand, d. h. mit Rücksicht auf die Beschaffenheit.

Aber gäbe man auch zu, daß dieser letztere Begriff des Wortes **gefallen** hier der allein zulässige sei, so wäre zwecks des angestrebten Beweises für den Satz von der besten Welt immer erst noch der Nachweis zu liefern, daß die sittlichen Begriffe für Gott wirklich dieselben sind wie für den Menschen. Leibniz hat diese Behauptung in A. §. 37 auf den Umstand gestützt, daß man, ohne Gott unter das für den Menschen geltende Sittengesetz zu stellen, den wahren Gott nicht von den falschen würde unterscheiden können: aber diese Begründung ist hinfällig, weil dabei schon das Sittengesetz als ein Absolutes vorausgesetzt wird — läugnet man die ewige Wahrheit desselben (und man hat alle Ursache dazu), so fällt damit auch der ganze Syllogismus.

Den Satz von der besten Welt a priori zu beweisen, gehört also zu den Unmöglichkeiten. Aber auch der Beweis a posteriori ist unmöglich, denn um die Qualität der Welt aus ihrem eigenen Inhalte darzuthun, müßte man allwissend sein. Der Kernsatz der ganzen Theodicee ist also nicht mehr und nicht weniger als eine geistvolle, aber unbeweisliche Hypothese.

144. (B. §. 112, S. 256.) Wie schon in A. §. 38 gebraucht Leibniz zur Rechtfertigung des Sündenfalls auch hier die Ausflucht, wir ermangelten einer hinreichenden Kenntnis des Thatbestandes, um ein Urtheil darüber fällen zu können. Die Unzulässigkeit und Haltlosigkeit dieser Behauptung ist bereits in Erl. 67 dargelegt worden.

Ebenso haben wir in Erl. 136 und in den **Kleinern philos. Schriften**, Erl. 97, bereits auf die Unvereinbarkeit der Erbsünde als einer **natürlichen** Folge des Sündenfalls mit den Gesetzen der vorherbestimmten Harmonie aufmerksam gemacht. Diese eigenthümliche Rechtfertigung Gottes ist wie so manches andere in der Theodicee nichts weiter als eine müßige Conjectur, für die weder die Vernunft noch die Schrift einen Anhalt bieten, und die mit jenem Einfalle eines Persers, der die Erde für die Kloake des Himmels und den irdischen Zustand des Menschen ebenfalls für eine Folge des Genusses der verbotenen Frucht erklärte, durchaus auf einer Stufe steht. Kant hat in dem kleinen Aufsatze: **Das Ende aller Dinge** sich mit jener guten Laune, deren glänzendstes Denkmal die **Träume eines Geistersehers** sind, auch über jene Hypothese des orientalischen Vorgängers unseres Autors ausgesprochen. „Dieser Einfall," sagt er, „ist auf gewisse Art originell und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaares, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten versehen, anzutreffen, deren Ueberfluß sich nach ihrem Genuß durch

unmerkliche Ausdünstung verlor, einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen ließ. Da unsere ersten Eltern sich nun gelüsten ließen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu kosten, so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein andrer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „Das ist der Abtritt für das ganze Universum", sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog."

Das erwähnte Werk Robert Fludds (s. Kleinere philos. Schriften, Erl. 148) erschien unter dem Titel: Rudolfi Otrebi Tractatus theologo-philosophicus de vita, morte et resurrectione 1617 in Oppenheim und ist den Rosenkreuzern gewidmet.

144a. (B. §. 114, S. 258.) Auch hier begnügt sich Leibniz mit einer einfachen Behauptung, ohne an den unerläßlichen Beweis zu denken. Man vermag weder einzusehen, weshalb der beste Plan keine Hervorbringung ausschließlich guter Gedanken in der menschlichen Seele gestattet hat, noch weshalb Gott, der Schöpfer der vorherbestimmten Harmonie, diese Hervorbringung nur durch fortwährende Wunder sollte bewerkstelligen können. Und selbst wenn fortwährende Wunder dazu erforderlich wären, so wäre das kein Grund für Gott, jene Hervorbringung zu unterlassen, da er ja nach unserm Autor durch diesen Umstand nicht verhindert wird, den während ihres Lebens nicht Bekehrten noch im Augenblicke des Todes auf übernatürlichem Wege eine Erleuchtung zu Theil werden zu lassen; vgl. B. §. 95 und Erl. 168.

145. (B. §. 115, S. 259.) Leibniz giebt zu, daß Gott die Sünde nicht wolle, und daß er die Gnade von jedem angenommen zu sehen wünsche, aber, sagt er, höhere Gründe hindern ihn, diesen vorhergehenden Willen zur That werden zu lassen. Natürlich wird der Leser sehr gespannt sein, diese „Gründe höherer Art" kennen zu lernen — über diese Frage aber setzt der Philosoph sich einfach hinweg.

Nehmen wir aber an, er suche dieselbe seinen vorhergehenden Ausführungen gemäß zu beantworten, so kann er immer nur zweierlei erwidern: entweder muß er jene Gründe für verborgene erklären, und dann giebt er Bayle Recht, der seine These von der Unvereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft auf eben diese „Verborgenheit" der Gründe Gottes stützt, oder aber er muß sich auf die Unvermeidlichkeit der Uebel berufen. Diese Unvermeidlichkeit aber hat er nirgends nachgewiesen, und kann sie nicht nachweisen, weil Gott ihm zufolge allmächtig und nicht an die physischen Gesetze gebunden, der Mensch aber gar nicht frei ist (vgl. Erl. 114), und wenn auch, doch als frei nicht

in der physischen Ordnung der Dinge nothwendig gewesen sein würde.

Anstatt also Bayle zu widerlegen, sind diese Ausführungen vielmehr dazu angethan, die These von der Unversöhnlichkeit zwischen Vernunft und Glauben zu bestätigen.

146. (B. §. 117, S. 261.) Leibniz anerkennt, daß im Falle einer wirklichen Unendlichkeit der Liebe Gottes zur Tugend das Laster in der bestehenden Welt unmöglich sein würde, und schließt danach aus dem Dasein des moralischen Uebels mit Recht auf eine Schranke in jener Eigenschaft Gottes; diese Schranke aber soll von der Weisheit gebildet werden. Die Weisheit, sagt er, erkennt die beste unter allen den möglichen Welten und die Liebe zur Tugend muß diese beste Welt trotz der darin enthaltenen Uebel erwählen, weil die Laster unvermeidlich mit dem Plane der besten Welt verknüpft sind. Aber eben für die Unvermeidlichkeit und Nothwendigkeit des Uebels in der besten aller Welten fehlt der Beweis (vgl. Erl. 99. 145), und somit ist auch dieser Versuch einer Abwendung der Consequenzen der Bayle'schen Sätze hinfällig, ganz abgesehen davon, daß die Kirchenlehre nichts von einer Schranke in den göttlichen Vollkommenheiten wissen will und die Leibniz'sche Ausführung schon deshalb nicht als zu Recht beständig anerkannt werden kann.

Pierre Jurieu's (1640—1713) Iugement sur les méthodes rigides et relachées war 1686 in Rotterdam erschienen. — Christoph Wittichius hatte 1682 in Leyden Exercitationes theologicae herausgegeben, deren erste unter dem Titel Deus mundi rector von der Vorhersehung Gottes handelt.

147. (B. §. 119, S. 267.) Auch diese Ausführungen fußen auf der Voraussetzung, daß das Uebel in der besten aller Welten unvermeidlich gewesen sei, und fallen, sobald man diese Voraussetzung verwirft.

Unter mittlerm Willen ist, wie schon aus dem Texte zur Genüge erhellt, ein vorläufig abschließendes Wollen zu verstehen, das durch den Hinzutritt neuer Antriebe, wie das bei weitgreifenden Entschlüssen nicht selten vorkommt, wieder aufgehoben oder modificirt wird. —

Eutrapelus wird von Horaz (Epp. I, 18) in folgenden Versen geschildert:

Eutrapelus, cuicunque nocere volebat,
Vestimenta dabat pretiosa: beatus enim jam
Cum pulchris tunicis sumet nova consilia et spes,
Dormiet in lucem, scorto postponet honestum
Officium, numos alienos pascet, ad imum
Threx erit aut olitoris aget mercede caballum.

Zu deutsch (nach Voß):

Wem jener Eutrapelus dachte zu schaden,
Schenkt' er köstliches Feiergewand, denn ein Seliger jetzo
Wird er in stattlichen Röcken Entwürf' und Hoffnungen brüten;
Fort dann schläft er zum Tag'; um die Buhlerin opfert er alles,
Ehr' und Pflicht; aus Schulden versinkt er in Schulden; zuletzt dann
Kämpft er im Frohn und trottet zu Markt mit dem Rosse des Gärtners.

Der auf S. 265 erwähnte Aloysius Novarinus, ein Veroneser, lebte in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts.

148. (B. §. 121, S. 273.) Leibniz giebt in §. 120 (S. 269 oben) zu, daß Gott allerdings Geschöpfe mit stetig auf das Gute gerichtetem Willen hätte schaffen können, aber, behauptet er, „es war weder thunlich noch nöthig," daß alle vernünftigen Geschöpfe durch diese Vollkommenheit der Gottheit so nahe gerückt würden, noch dazu, da Gott dies vielleicht nur durch beständige Wunder hätte bewirken können. Weshalb aber eine solche Schöpfung Gottes nicht „thunlich" war, ist um so schwerer einzusehen, da doch Gott immer nach dem Princip des Besten handelt und eine Welt voll lauter gottähnlichen oder gottgleichen Geschöpfen doch unstreitig besser sein würde als die bestehende; in dem Umstande, daß der gute Wille möglichenfalls nur durch beständige Wunder verliehen werden könne, kann dieser Grund unmöglich gesucht werden, denn nach B. §. 95 wird ja Gott durch diesen Umstand auch nicht gehindert, den Ungetauften den Glauben zu ertheilen.

Sehr bemerkenswerth sind die beiden letzten Sätze des §. 121. Der Mensch soll danach deshalb die Schuld an seinem Verderben tragen und für sein Thun verantwortlich sein, weil Gott dies Verderben in der nur erst vorgestellten Welt als allein durch das Handeln des Menschen herbeigeführt erblickt habe. Damit erkennt Leibniz an, daß der Mensch seinem Systeme gemäß in der wirklichen Welt nicht frei ist, wie das bereits in Erl. 114 erörtert wurde. Trotzdem aber hält er an der Verantwortlichkeit des Menschen fest, weil derselbe in der nur erst vorgestellten Welt frei gewesen sei. Das ist aber nur eine sophistische Ausflucht, denn war der Mensch in jener Welt wirklich als frei gedacht, so konnte Gott sein Handeln nicht voraussehen (vgl. Erl. 111. 113), sah Gott es aber voraus, so wurde dadurch dies Handeln zu einem nothwendigen und also verantwortlichkeitsfreien.

Von den auf S. 270 genannten Autoren behandelten Cicero, St. Ambrosius und Lucas Opalenius die Pflichten in besondern Werken, der letztere insonderheit in seinem Buche De officiis, das

1668 in Amsterdam erschien. Grotius ging im zweiten Buche seines Werkes De jure belli et pacis und der Jurist Robert Sharrok (gest. 1684) in einer Schrift gegen Hobbes auf die Frage ein, während Samuel Rachelius, der 1691 als Professor des Naturrechts in Helmstedt starb, sie in einem 1668 in Frankfurt erschienenen Commentar zu der Schrift Ciceros erörterte.

149. (B. §. 122, S. 275.) Auch hier beruft Leibniz sich einfach auf die göttlichen Vollkommenheiten, die keine andere Einrichtung des Universums gestatteten. Der Vorwurf, Bayle vermenschliche Gott, ist freilich durchaus begründet, Leibniz aber war der letzte, der diesen Vorwurf machen durfte, denn die ganze Theodicee beruht ja auf dieser Gleichstellung des Unendlichen mit dem Menschen. Vgl. Erl. 153.

Der „neiderfüllte Gott" des Herodot ist hier in eine ganz falsche Verbindung gerathen. Herodot versteht darunter die Nemesis, die immer und überall das Gleichgewicht zwischen Gütern und Uebeln herstellt, jede Ueberschreitung und Störung des Ebenmaßes rächt und deshalb den Gedrückten zu erheben, den Uebermüthigen zu stürzen liebt, also die Personification dessen, was Leibniz das Princip der Angemessenheit nennt. „Es ist zwar süß," läßt der Vater der Geschichte in diesem Sinne den Amasis von Aegypten an Polykrates von Samos schreiben, „es ist zwar süß, zu vernehmen, daß es einem lieben Gastfreund wohl ergeht, mir aber gefällt dein großes Glück wenig, da ich weiß, wie die Gottheit so voller Neid ist. Mir ist es lieber, wenn mir und denen, die mir am Herzen liegen, das eine gelingt, ein anderes aber fehlschlägt, und daß es mir in meinem Leben bald gut bald übel geht, als daß mir alles und jedes gelänge, denn noch hab' ich von keinem gehört, der nicht zuletzt ein kläglich Ende genommen, wenn alles ihm gut gelang."

150. (B. §. 124, S. 278.) Diese Rechtfertigung des Daseins der Laster unterliegt vielen Bedenken. Die Weisheit, sagt unser Autor, erfordert Mannigfaltigkeit: daher der Stoff, die vernunftlosen Geschöpfe und mithin das Laster. Das ist aber nichts weniger als folgerichtig, denn der Stoff und die vernunftlosen Geschöpfe sind anerkanntermaßen vom Laster frei, ihr bloßes Dasein aber kann offenbar keine Nothwendigkeit der Laster bei den vernünftigen Geschöpfen begründen, da die Seele ja nach dem in diesem Paragraphen ausdrücklich angerufenen System der vorherbestimmten Harmonie absolut nicht vom Stoffe beeinflußt wird. Allerdings sollen die verworrenen Vorstellungen, die das Geschöpf vom Schöpfer unterscheiden, ihren Grund in der Körperwelt haben und der Seele ohne Wissen und Wollen zufließen, die Freiheit der Seele beeinträchtigen, das ist aber eine Inconsequenz im Systeme, wie bereits in den Kleinern philos.

Schriften, Erl. 73 und 95, bemerkt worden ist. Nimmt man aber auch die Beeinflussung der Seele durch den Stoff oder die Körperwelt an, so ist doch immer noch keine Nothwendigkeit dafür vorhanden, daß dieser Einfluß die Vernunft, d. h. die Richtung des Willens auf das Gute, überwinden müsse: das Dasein der Laster im Reiche des allgütigen und allmächtigen Gottes würde also auch dadurch nicht gerechtfertigt werden.

151. (B. §. 125, S. 280.) Auch hier wieder gipfelt die Ausführung gegen Bayle in dem Satze: Gott begeht keinen Fehler, er thut und schafft stets das Beste, folglich muß die bestehende Welt die beste von allen möglichen Welten und muß das darin enthaltene Uebel nothwendig sein. Das ist eine Behauptung, aber keine begründete Widerlegung.

152. (B. §. 126, S. 280.) Dieser Paragraph bietet nur eine Wiederholung des bereits in B. §. 112 Gesagten, man vergleiche daher Erl. 144.

153. (B. §. 127, S. 281.) Auch hier fehlt wieder der Beweis für die Behauptung, daß Gott aus dem Dasein der Uebel größere Güter herleite, als er ohne dies Mittel hätte erreichen können. Uebrigens verfällt Leibniz hier in ganz eclatanter Weise in denselben Fehler, den er in B. §. 122 Bayle zum Vorwurf macht: er anthropopathisirt den Allmächtigen.

Der Münzreform-Beschluß des englischen Parlaments, dessen Leibniz hier gedenkt, wurde i. J. 1695, zwei Jahre vor dem Ryswicker Frieden, gefaßt. Das Nähere darüber siehe bei Macaulay, History of England, vol. VIII, p. 82—104 (Tauchnitz Edition).

154. (B. §. 130, S. 284.) Der Satz von der besten Welt ist der Zauberspruch, mit dem Leibniz alle Schwierigkeiten bannen zu können meint. Daher wird demselben hier eine neue Stütze untergeschoben, indem der Autor die Schranke geltend macht, die der Allmacht durch die Weisheit gesetzt wird. Aber abgesehen davon, daß die Kirche eine derartige Beschränkung der Allmacht nicht gelten läßt, erwächst der These von der besten Welt daraus schon deshalb kein Halt, weil Leibniz nicht nachzuweisen vermag, daß eine Welt mit gleich viel Gütern, aber weniger Uebeln gegen die Gesetze der Weisheit verstößt. Die Allmacht kann also in dieser Hinsicht an der Weisheit keine Schranke gefunden haben, und das um so weniger, da dieselbe ein Abweichen von den physikalischen Gesetzen gestattet (A. §. 3). Schon durch eine Abänderung dieser Gesetze aber hätte eine zahllose Menge von Uebeln beseitigt werden können. Der Satz von der besten Welt ist daher so wenig hier bewiesen, wie in B. §. 8; vgl. Erl. 99.

155. (B. §. 132, S. 286.) Da die Unterscheidung zwischen den

beiden Arten der Nothwendigkeit hinfällig ist (Erl. 37) und der Leibniz'sche Begriff der Freiheit völlig verschieden ist von dem, den man in der Regel mit diesem Worte verbindet (Erl. 114), und den auch Bayle demselben beilegt, so ist diese Ausführung gegen die These XVII in keiner Hinsicht stichhaltig und befriedigend.

156. (B. §. 133, S. 289.) Die Rechtfertigung der Ewigkeit der Strafen durch Annahme eines Forthandelns der Bestraften, sowie die Streitfrage über die Anzahl der Verdammten kommen noch weiter unten zur Erörterung und werden dort beleuchtet werden.

157. (B. §. 134, S. 292.) Alles schmückende Beiwerk bei Seite gelassen, enthält diese Auseinandersetzung nichts anderes als das Eingeständnis, daß unser Mangel an Einsicht und Ueberblick uns hindere, die Uebereinstimmung des Weltganzen mit den göttlichen Vollkommenheiten einzusehen. Das ist aber im Grunde genommen eben das, was Bayle behauptet, denn man sieht, wie der Philosoph von Rotterdam treffend sagt, diese Uebereinstimmung nur deshalb nicht ein, weil man ihr Gegentheil einsieht. Leibniz hat aber oben behauptet (B. §. 106), daß sie einzusehen sei: diese weitschweifige Erörterung ist also nichts anderes, als ein sorgsam verschleiertes Eingeständnis seiner Niederlage.

157a. (B. §. 137, S. 296.) Der wesentliche Inhalt der Paragraphen 136 und 137 ist bereits in §. 36 des Vorworts von Leibniz aufgeführt worden.

Der in §. 135 erwähnte Johann Piscator (1547—1626) hatte unter andern Schriften einen Commentar zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments veröffentlicht. Der Helmold, auf welchen Leibniz sich in §. 136 beruft, war im zwölften Jahrhundert Bischof von Lübeck und hatte ein Chronicon Slavorum geschrieben, das von Leibniz in die Sammlung der Scriptorum rerum Brunsvicensium aufgenommen ward. Thomas Hyde (gest. 1707) ist Verfasser einer Historia religionis veterum Persarum et Parthorum et Medorum, die i. J. 1700 in Oxford erschien. Die berühmte Reisebeschreibung Jean Chardins: Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient, erschien zuerst vollständig in Amsterdam 1733.

158. (B. §. 143, S. 302.) Durch die neuern Forschungen über den arischen Völkerstamm sind die in §. 136—143 vorgetragenen Hypothesen als haltlos dargethan worden, ein Eingehen auf dieselben würde daher überflüssig sein, um so mehr, da sie nur geistreiches Beiwerk sind. Es sei nur erwähnt, daß die in §. 142 vorgeschlagene Lesart Taranis für Taramis in den citirten Versen Lucans (Phars. I, 445. 446) wirklich allgemein als richtig anerkannt ist.

Das angeführte Werk Paul Pezrons, Abbés de la Char-

moye (1639—1706), erschien 1699 unter dem Titel: Antiquité de la nation et de la langue des Celtes. — Johann Goropius (1519—1572), mit dem Beinamen Becanus, leitete in seiner Hermathene, der ersten seiner 1580 in Antwerpen erschienenen gesammelten Schriften, alle Sprachen aus dem Niederdeutschen ab und verlegte sogar den Ort des Paradieses nach den Niederlanden, während Claus Rudbeck, Professor der Medicin in Upsala, in seinen Atlanticis diese Ehre für Schweden in Anspruch nahm. Adrian Schriekius (1559—1621), ein tüchtiger Philologe und Jurist seiner Zeit, schrieb über den Ursprung der Kelten und Belgier.

159. (B. §. 145, S. 303.) Leibniz wiederholt hier nur in kurzen Worten den Inhalt von A. §. 73—79, man vergleiche also Erl. 95. Er beruft sich dabei auf das Ad impossibilia nemo obligatur — diese Regel ist aber eine Sittenregel, kann hier also gar nicht angezogen werden, wo es sich um keine sittliche Pflicht handelt. Auch die Erklärung: „hier genügt die Erkenntnis, daß ein besonderes Uebel sehr wohl mit dem im allgemeinen Besten verknüpft sein kann" muß beanstandet werden, denn da die Güte und Heiligkeit Gottes mit dem Dasein des Uebels in Widerspruch steht, so muß zur Widerlegung des Gegners nachgewiesen werden, daß das Uebel ein unumgängliches und nothwendiges Anhängsel des im allgemeinen Besten ist.

160. (B. §. 146, S. 305.) Der Schluß vom Theile auf das Ganze, den der Philosoph hier benutzt, wird in B. §. 213 ganz ausdrücklich von ihm verworfen, kann also auch hier nicht als zu Recht beständig betrachtet werden. Aber auch bei Zulassung dieses Schlusses ist nichts für die Theodicee gewonnen, denn wenn Leibniz in jeder Pflanze, jedem Thiere, jedem Menschen ein Vollkommenes erblickt, so kann der Gegner, ohne eine Widerlegung fürchten zu müssen, seinerseits Mängel und Unvollkommenheiten daran nachweisen und dann mit demselben Rechte schließen: „Was ich von der Welt sehe, gefällt mir nicht, und ich glaube, daß auch das übrige mir nicht gefallen würde, wenn ich es sähe."

161. (B. §. 147, S. 306.) Dieser Paragraph bietet im wesentlichen nichts neues: er sucht das Dasein der Uebel in der besten aller Welten zunächst aus dem freien Willen und sodann durch das daraus entspringende Gute zu rechtfertigen. Dagegen ist aber bereits in den Erläuterungen 114 und 101 dargethan worden, einmal daß Leibniz gar keine wirkliche Freiheit anerkennt, und ferner daß die Stellung des Schöpfers unter das Sittengesetz demselben die Anwendung schlechter Mittel zu guten Zwecken verbietet: beide von unserm Philosophen ins Gefecht geführte Gründe sind also unvermögend, das Dasein des moralischen Uebels zu rechtfertigen. Soll aber in diesem Paragraphen, wie

es allerdings den Anschein hat, nur das Dasein des physischen Uebels begründet werden, so fehlt auch hier wieder der Hauptbeweis, daß nämlich die göttliche Allmacht, für welche doch die physischen Gesetze keine Schranke bilden, trotz dieser Unbeschränktheit nicht im Stande gewesen sei, eine Welt mit gleich viel Gütern und weniger Uebeln zu schaffen.

162. (B. §. 148, S. 307.) Man kann und muß zugeben, daß die Menge der Uebel in der Welt übertrieben zu werden pflegt. Wenn aber auch das Uebel in der Quantität geringer ist als das Gute, so überwiegt es dasselbe doch unstreitig in der Qualität. Ein Beispiel: alle einem Gastmahle entspringenden Güter, wie z. B. die Lust aus dem Genusse der Speisen, aus dem Anblick des Tafel- und Zimmerschmucks, aus dem Dufte der Essenzen und Blumen, aus dem Wohllaut der Tafelmusik, aus dem Anhören der Stadt- und sonstigen Neuigkeiten, aus der Lust geliebter Personen 2c. 2c., alle diese mannigfachen Güter werden schon durch ein ganz kleines Uebel, wie etwa durch den vom Druck des engen Stiefels auf ein Hühnerauge verursachten Schmerz, völlig zu nichte gemacht. In Folge der verschiedenen Empfänglichkeit der Individuen ist jedoch ein Abwägen zwischen den Gütern und Uebeln im allgemeinen unmöglich und daher der Streit über diesen Punkt überhaupt ein müßiger, ganz abgesehen davon, daß es sich hier nicht um das Mehr oder Weniger, sondern um die Rechtfertigung des Daseins der Uebel überhaupt handelt.

Beachtenswerth ist noch die hier gegebene Definition des Zwecks der Poesie und der Geschichtschreibung: Leibniz steht damit völlig auf dem Standpunkte der Aufklärungs-Philosophen.

Der angezogene Ausspruch Macchiavellis findet sich in den Discorsi I, 27.

163. (B. §. 149, S. 308.) Auch hier bleibt die Aufstellung, daß „gerade diese" — d. h. die in der bestehenden Welt sich abspinnende — „Aufeinanderfolge von Ereignissen zwecks Hervorbringung des Besten am meisten mit den übrigen Dingen harmonirte" ohne jeden Beweis, mithin also auch die weitere Ausführung: daß die „anscheinenden" Mängel des Universums dessen Schönheit erhöhen, eine rein willkürliche Behauptung, die sich leicht aufstellen, aber schwer vertheidigen läßt.

164. (B. §. 150, S. 308.) Tommaso Campanella (1568 bis 1639), der durch seine abenteuerlichen Schicksale bekannte Dominicaner, entwickelte die Lehre von den Primordialitäten oder Grundeigenschaften der Dinge, als welche er das Können, das Wissen und die Liebe bezeichnet, in seiner Philosophia universalis, die als vierter Band der beabsichtigten Gesammtausgabe seiner Werke 1638 in Paris erschien. — Unter λόγος verstand die alexandrinische Schule

den vom Urprincipe ausgegangenen Geist, und in diesem Sinne wird Jesus von dem unbekannten Verfasser des Evangeliums Johannis als der λόγος oder die Vernunft bezeichnet, während Luther in seiner Bibelübersetzung den Ausdruck im buchstäblichen Sinne durch das Wort wiedergiebt.

165. (B. §. 151, S. 309.) Nachdem Leibniz in §. 147 die menschliche Freiheit für die Quelle der Uebel erklärt hat, greift er hier, um bei seiner Verneinung des Freiheitsbegriffs eine Begründung für die Schuld des Menschen zu gewinnen, wieder zu der bereits in B. §. 121 benutzten Ausflucht, wonach der Mensch deshalb die Quelle der ihn treffenden Uebel sein soll, weil Gott ihn in der bloß erst vorgestellten Welt als schuldig erblickt habe. Durch diesen Kunstgriff wird aber, wie bereits in Erl. 148 bemerkt worden, die Schwierigkeit nicht gelöst, sondern nur einen Schritt weiter hinausgeschoben, um sich dort von neuem in ihrer ganzen Unlöslichkeit darzustellen. Denn die „unumgänglichen Gründe der Weisheit" (raisons indispensables de la sagesse), durch welche hier der Knoten durchhauen wird, müßten doch erst dargelegt und dann als „unumgängliche" d. h. unausweichlich zwingende nachgewiesen werden, bevor von einer wirklichen Lösung des Einwurfs die Rede sein könnte.

166. (B. §. 153, S. 312.) Der vermeintliche Beweis für die negative Natur des Uebels ist in B. §. 31 aufgestellt und bereits in Erl. 109. 110 geprüft worden. Hier nun geht der Autor auf die Frage ein: wie denn das moralische Uebel als ein Nicht-Seiendes die thatsächliche Sünde, also ein Seiendes, erzeugen könne, und bedient sich zur Begründung seiner Lösung abermals eines Beispiels aus dem Gebiete der Physik. Das in eine eiserne Kugel eingeschlossene Wasser, sagt er, zersprengt beim Gefrieren die Kugel, obgleich ihm dadurch Kraft entzogen wird, weil sich beim Gefrieren die im Wasser enthaltenen Theilchen comprimirter Luft zusammenthun und nun mit größerer Federkraft als früher nach außen zu wirken vermögen; auf diese Weise also bringt die Beraubung wirklich Kraft und Thätigkeit zuwege. Dies Beispiel wäre schlagend, wenn der geschilderte Vorgang sich wirklich in der angegebenen Weise abspielte, d. h. wenn wirklich bei immer weiter gehender Abkühlung des Wassers eine immer weiter gehende Beraubung stattfände; das ist aber eben nicht der Fall. Das Wasser besitzt bekanntlich schon bei 4°C. seine größte Dichtigkeit: je weiter die Temperatur sich nach der einen oder der andern Seite von diesem Punkte entfernt, um so mehr nimmt das Volumen der Flüssigkeit wieder zu. Diese Zunahme des Volumens kann aber einzig aus der Zunahme der abstoßenden Kraft der Moleküle erklärt werden, denn im andern Falle müßte man für ein und denselben Vorgang

zwei verschiedene Ursachen annehmen. Die Sprengung der Kugel erfolgt also nicht durch eine Beraubung, sondern durch eine Zunahme an Kraft, und das Beispiel beweist somit in Wirklichkeit gerade das Gegentheil von dem, was es beweisen sollte.

167. (B. §. 154, S. 312.) Dieser Paragraph bewegt sich in einem eigenthümlichen Widerspruch. Der freie Wille, heißt es zunächst, geht auf das Gute und trifft nur zufällig das Böse, d. h. er wird einzig und allein durch das Gute bestimmt; gleich darauf aber wird dann ein Unterschied zwischen dem Sittlich-Guten und dem Angenehm-Guten gemacht und ein Kampf beider Arten um die Oberherrschaft über den Willen anerkannt. Das Angenehm-Gute ist doch aber offenbar weiter nichts als das Gegentheil des Sittlich-Guten, d. h. das Böse (nemo gratis malus!), der Kampf zwischen beiden also der Kampf zwischen Gut und Böse: also geht der Wille ebenso auf das Böse wie auf das Gute, d. h. er wird sowohl vom einen wie vom andern bestimmt — ganz im Gegensatze zu der wenige Zeilen vorher ausgesprochenen Behauptung. Bestimmt nun aber das Böse den Willen ebenso wie das Gute, so muß es offenbar ebenso positiv sein wie dieses, und danach steht also der Schlußsatz dieses Paragraphen auch mit allen bisherigen Ausführungen über die negative Natur des moralischen Uebels in Widerspruch.

168. (B. §. 155, S. 313.) Hier fehlt abermals der Beweis, daß Gott die Sünde nur durch beständige Wunder habe ausschließen können, obschon die Richtigkeit dieser Behauptung doch gerade bei Anerkennung des Satzes vom stärksten Motive sehr zweifelhaft erscheinen muß. Vgl. Erl. 169. — Der Schlußsatz bezieht sich auf das Gesetz der Stetigkeit (s. Erl. 3), das Gott verhindert haben soll, ein vacuum formarum, eine Lücke in der Stufenfolge der Geschöpfe, zuzulassen.

169. (B. §. 159, S. 316.) Nachdem in §. 156 der Urquell der Sünde in die Unvollkommenheit oder Endlichkeit der Geschöpfe verlegt worden, begegnet Leibniz dem Einwurfe, warum die Sünde unvermeidlicherweise mit der Endlichkeit verknüpft sein mußte, in §§. 158. 159 mit seinem Haupttrumpfe: das Princip des Besten habe es so verlangt. Damit ist freilich die Discussion abgeschlossen, der Gegner aber keineswegs befriedigt oder widerlegt, denn er wird nach wie vor fragen: warum war die Sünde in der besten aller Welten unvermeidlich, da es ja doch trotz der Endlichkeit alles Geschaffnen sowohl vernünftige wie unvernünftige Geschöpfe ohne Sünde (Engel und Thiere) giebt, und da doch das Gesetz, dem zufolge der Wille immer dem stärksten Antriebe folgt, offenbar eine andere Einrichtung ermöglichte? Vgl. Erl. 174.

Der in §. 156 genannte Balthasar Bekker (1634—1698) trug

nach Spee und Meyfart durch sein Werk De betowerde weereld, am nachdrücklichsten zur Beseitigung des Hexenglaubens und der Hexenprocesse bei. Das Werk erschien zuerst 1690 in Leeuwarden und 1691 in Amsterdam in zwei Bänden, zu denen 1693 noch ein dritter und vierter kamen. Gleichzeitig erschien eine deutsche und 1694 eine französische Uebersetzung und nach wenigen Jahren auch englische, spanische und italienische Uebertragungen.

170. (B. §. 160, S. 317.) Man wird bemerken, daß die beiden angezogenen Stellen aus Jaquelots Conformité de la foi avec la raison ein Wenn enthalten, durch welches eben das zugestanden wird, was Jaquelot und Leibniz bestreiten. Wenn wir wüßten, sagt Jaquelot, so würden wir einsehen — das ist aber eben nichts anderes als eine stillschweigende Anerkennung der Bayle'schen These: Wir wissen nicht, also sehen wir nicht ein. Auch der Grund des Besten (raison du meilleur), den Leibniz ins Gefecht geführt hat, hilft zu nichts (s. Erl. 169), sondern beweist im Gegentheil, daß Bayle im Rechte ist mit seiner Behauptung von der Unhaltbarkeit der monotheistischen Doctrin den Gründen a posteriori gegenüber.

Isaac Jaquelot, am 16. December 1647 zu Vassy in der Champagne geboren, verließ in Folge der Aufhebung des Edicts von Nantes Frankreich, lebte von 1686—1702 im Haag, siedelte dann nach Berlin über und starb dort am 20. October 1708. Seine Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft erschien 1705. Vgl. S. 29. 30.

171. (B. §. 161, S. 318.) „Man darf annehmen," sagt Leibniz — wenn man nämlich von den Gründen a priori, d. h. von den göttlichen Vollkommenheiten, ausgeht. Hier aber handelt es sich um den Nachweis, daß die Gründe a posteriori, d. h. die Zustände der bestehenden Welt, nicht mit jenen Vollkommenheiten in Widerspruch stehen, und so lange dieser Beweis nicht erbracht ist, kann die Aufgabe der Theodicee in dieser Hinsicht nicht für gelöst angesehen werden.

172. (B. §. 165, S. 322.) Es handelt sich hier um die Frage, warum und wie Gott das Uebel habe wollen können. Descartes nimmt zur Lösung der Schwierigkeit einen doppelten Willen bei Gott an: einen unbedingten, dem gemäß alles so geschehen soll, wie es geschieht, und einen relativen, dem gemäß der Mensch dem göttlichen Gebote gehorchen soll. Bayle bemerkt dagegen mit Recht, daß im vorliegenden Falle diese beiden Willen einander widersprechen würden und also nur der eine, nämlich der unbedingte, möglich sei. Leibniz muß das anerkennen und sucht sich nun durch seine Unterscheidung zwischen vorhergehendem und nachfolgendem Willen aus der Klemme zu ziehen: Gott war durch Umstände gezwungen, das Böse zuzulassen, obgleich er

es mit seinem vorhergehenden Willen nicht wollte. Aber nun entsteht die Frage: Welche Umstände können ein mit allen Vollkommenheiten ausgerüstetes Wesen zwingen, etwas zuzulassen, was mit einer dieser Vollkommenheiten in Widerspruch steht? Ueber diese Schwierigkeit hilft sich unser Philosoph mit der Erklärung hinweg: da niemand es besser machen könne als Gott, so sei das von Gott Bestimmte unbedingt das Beste. Das ist aber ein offenkundiges Sophisma, denn daraus, daß niemand ein besseres Latein geschrieben hat als Cicero, folgt doch offenbar nicht, daß Cicero nicht noch besser hätte schreiben können, als er geschrieben hat. Es bleibt also nach wie vor unbegreiflich, weshalb Gott die Sünde zuließ, da die Eigenschaft der Allmacht ihm doch Mittel genug an die Hand gab, sie von der besten aller Welten auszuschließen.

173. (B. §. 166, S. 323.) „Man muß annehmen, daß Gott für die Zulassung der Sünde Gründe gehabt hat, die seiner würdiger sind" — wir haben zu dieser Aufstellung bereits in Erl. 171 bemerkt, daß sie nicht genügt, um den Zweck der Theodicee zu erfüllen.

Ueber die Arminianer oder Remonstranten s. Erl. 128. — Das Verfahren des Caligula bei Veröffentlichung seiner Verordnungen schildert Sueton (in Calig. c. 41). — Bezüglich der Kuppeldienste Catherinens von Medicis vergleiche man Bayle, Dict., art. Limeuil, rem. B. — Tiberius ließ, da das Gesetz die Hinrichtung einer Jungfrau verbot, die Tochter des Sejanus vor der Hinrichtung vom Henker schänden (Sueton. in Tib. c. 61).

Der Leydener Professor Petrus Bertius hatte sich zuerst den Arminianern angeschlossen, ging dann aber nach Paris, trat dort zum Katholicismus über und starb, von den Reformirten excommunicirt, als Professor der Geographie in Paris i. J. 1629.

174. (B. §. 167, S. 325.) Diesem Paragraphen zufolge soll der böse Wille des Menschen die alleinige Ursache seines Elends, d. h. seiner Bestrafung im Jenseits, sein. Man könnte das gelten lassen, wenn Leibniz wirklich eine Freiheit des Willens annähme. Da dies aber, wie in Erl. 114 erörtert worden, nicht der Fall ist, so kann keine Schuld und Verantwortlichkeit des Menschen zugegeben werden, da diese die unbedingte Freiheit zur Voraussetzung haben. Vgl. auch Erl. 148.

Der Verfasser des Fur pro tribunali, der Anti-Socinianer Georg Kendal, starb 1663 in Oxford.

175. (B. §. 169, S. 328.) Indem Bayle bestreitet, daß der Satz des Widerspruchs (oder vielmehr Satz vom ausgeschlossenen Dritten) eine Nothwendigkeit der künftigen Ereignisse begründe, hat er zwar das Richtige getroffen, wie auch Leibniz anerkennt, aber seine Begrün-

dung ist bei weitem nicht ausreichend. Er hätte hier vor allem hervorheben müssen, daß die Alternative, das Entwederoder, das bei jedem Urtheile über Zukünftiges statt hat, die Gewißheit des Ausspruchs aufhebt, d. h. es bleibt dabei immer unbestimmt, ob das Ereignis in Wirklichkeit eintreten wird oder nicht eintreten wird. Diese Unbestimmtheit hebt aber die Nothwendigkeit des Kommenden auf, denn eine solche würde erst dann vorhanden sein, wenn man im voraus zu bestimmen vermöchte, welche von den beiden Alternativen eintreten wird. So ist es z. B. nothwendig, daß beim Kopf- oder-Schrift entweder die Vorder- oder die Kehrseite der Münze oben zu liegen kommt, aber es ist weder nothwendig, daß gerade die Kopfseite, noch nothwendig, daß gerade die Schriftseite obenauf kommt. Die durch das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten begründete Nothwendigkeit bezieht sich also nur auf das Denken, nicht auf das Sein und läßt mithin die Freiheit des Handelns unangetastet.

176. (B. §. 170, S. 333.) Man kann dem Wenigen, was Leibniz hier über das Nothwendige sagt, im allgemeinen beipflichten. Indem er zugiebt, daß das Zukünftige wie das Vergangene ex hypothesi nothwendig sei, anerkennt er, daß die Nothwendigkeit keine gegenständliche Eigenschaft der Dinge ist, sondern auf einem Andern beruht, aus welchem sie erst folgt, mit andern Worten: daß sie eine Wissensart ist. Nun will er allerdings, daß die Nothwendigkeit des Zukünftigen nicht so unausweichlich sei wie die des Vergangenen, wir haben aber bereits in Erl. 37 gezeigt, daß es nur eine Art von Nothwendigkeit giebt, und daß daher das menschliche Handeln, wenn der Wille immer dem stärksten Antriebe folgt (s. Erl. 114), wirklich der logischen Nothwendigkeit (im Sinne des Autors) unterliegt.

177. (B. §. 171, S. 334.) Möglich ist, was sein kann, weil es seinem Begriffe nach keinen Widerspruch enthält. Das Mögliche ist daher auf der einen Seite der Gegensatz des Unmöglichen, das nicht sein kann, und auf der andern des Nothwendigen, das nicht nicht sein kann, d. h. sein muß. Da aber alles, was sein muß, auch sein können muß, so bildet die Möglichkeit die Voraussetzung der Nothwendigkeit, die ihrerseits durch das Gesetz der Causalität begründet wird.

Es handelt sich hier (§. 170—174) um die Frage, ob alles Geschehen in der Welt nothwendig ist, oder ob sich unter den eintretenden Ereignissen auch solche befinden, die rein möglich, d. h. nicht nothwendig sind. Wer, wie Leibniz, die Causalität alles Geschehens anerkennt, muß unvermeidlicherweise auch zugeben, daß alles Geschehende nothwendig geschieht, denn eine Ursache, die ohne ihre Wirkung bliebe, wäre ein ebenso großer Widerspruch wie eine Wirkung,

die keine Ursache hätte. Diodoros der Megariker (gest. 307 v. Chr.) war demnach vollkommen im Rechte, als er die Nothwendigkeit alles Vergangenen wie Zukünftigen behauptete.

Nun ist aber bekanntlich der Mensch nicht im Stande, die ganze Kette der Ursachen und Wirkungen zu übersehen. Daher giebt es für sein Wissen ganze Reihen von künftigen Ereignissen, die einfach möglich sind, d. h. die eintreten oder nicht eintreten können, je nachdem der nicht gewußte Causalnexus sie herbeiführen oder ausschließen wird. Auch der Bekenner der Nothwendigkeit alles Geschehens kann daher sehr wohl sagen: Es ist möglich, daß Cajus morgen stirbt, denn er sagt damit nur: In Folge der allgemeinen Causalität wird zwar der Tod des Cajus zu seiner Zeit mit Nothwendigkeit eintreten, für mein Wissen aber, das sich nicht auf diese Kette künftiger Ereignisse erstreckt, ist dieser Tod ein einfach möglicher. — Daraus erhellt zugleich, daß es für ein allwissendes Wesen überhaupt keine möglichen Ereignisse unter den wirklichen giebt, sondern daß in Folge seiner umfassenden Kenntnis jedes wirkliche Ereignis sich ihm als nothwendig darstellen muß.

Der §. 171 erörtert die Frage, ob auch für die Beschlüsse oder den Willen Gottes eine Nothwendigkeit bestehe. Abälard bejaht dieselbe, weil Gott, dessen Wille durch die Weisheit bestimmt wird, nur das Angemessene wollen kann; daher kann ein Verworfener, obgleich von seiner Seite kein Hindernis vorliegt, doch von Gott nicht gerettet werden, weil die Weisheit es nicht gestattet. Abälard unterscheidet in diesem Falle sehr richtig und scharfsinnig zwischen der logischen und der realen Möglichkeit: logisch ist die Rettung möglich, denn wenn man sie aus dem Zusammenhange herausreißt, ergiebt sie an sich keinen Widerspruch, real aber ist sie unmöglich, weil sie zu einem Widerspruche mit den vorhergehenden Umständen führt. Leibniz will diesen Unterschied nicht gelten lassen, sondern behauptet, schon die logische Möglichkeit reiche hin, die Freiheit des göttlichen Willens zu begründen. Ihm zufolge dürfte man also sagen: Gott könnte den Verworfenen retten, aber er rettet ihn nicht, weil er ihn nicht retten kann, oder allgemeiner: Gott könnte thun, was er nicht thut, aber er thut es nicht, weil er es nicht thun kann.

178. (B. §. 172, S. 335.) Wie in Erl. 177 bemerkt worden, wird die Nothwendigkeit durch das Causalitätsverhältnis begründet. Hobbes ist daher durchaus im Rechte, wenn er sagt: Alles, was wirklich geschieht, mußte geschehen, und was nicht geschieht, konnte überhaupt nicht geschehen. Leibniz sieht dagegen ganz von der Wirklichkeit ab und beseitigt damit eben die Grundlage für die Nothwendigkeit, von

der Hobbes spricht. Seine Ausführung trifft daher den englischen Philosophen gar nicht.

179. (B. §. 173, S. 336.) Dieser Paragraph mit der aus dem Bayle'schen Wörterbuche citirten Stelle ist einer der zahlreichen Belege für das geringe Verständnis, das die Lehre Spinozas bei Bayle wie bei Leibniz gefunden hat. Wie bei Abälard und bei Hobbes handelt es sich auch bei Spinoza einzig um die Nothwendigkeit des wirklich Geschehenden, Leibniz und Bayle aber sprechen auch hier wieder von der logischen Möglichkeit. Logisch, d. h. abgesehen von allen vorhergehenden wirklichen Umständen, war es allerdings möglich, daß Spinoza z. B. in Leyden statt im Haag starb, real aber, d. h. in Anbetracht aller vorhergehenden Umstände, war es unumgänglich nothwendig, daß er gerade im Haag und an keinem andern Orte starb, weil sonst ein thatsächlicher Widerspruch eingetreten sein würde. Das haben beide Philosophen bei ihrem Angriff auf den Pantheisten übersehen. Vgl. B. §. 234.

Die „Syrerin Aramena" und „Octavia" sind Romane des Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig. — Die bekannte Romanschriftstellerin Magdalene de Scudery (gest. 1701) gehörte zu den Correspondenten Leibnizens.

180. (B. §. 174, S. 338.) Hier anerkennt Leibniz, daß das Ableben Spinozas in Leyden statt im Haag real unmöglich, das Ableben gerade im Haag also nothwendig war, aber er will diese Nothwendigkeit nicht für eine logische (in seinem Sinne) gelten lassen, weil das Gegentheil an sich keinen Widerspruch enthalten würde. Wir haben aber bereits in Erl. 37 dargelegt, daß der Widerspruch stets auf zwei Bestimmungen beruht, die häufig in zwei verschiedenen Sätzen enthalten sind, und daß jedesmal, wenn einer von diesen Sätzen eine anerkannte Wahrheit ausdrückt, das Gegentheil durchaus unmöglich wird. So beweißt Euklid (III, 31) den Satz von der Größe des Winkels im Halbkreise dadurch, daß er sich auf den Satz von der doppelten Größe des Centriwinkels gegenüber dem auf demselben Bogen stehenden Peripheriewinkel beruft, d. h. indem er nachweist, daß durch jenen anerkannt richtigen Satz das Gegentheil seiner These von der Größe des Winkels im Halbkreise unmöglich wird.

Aber nicht bloß die Lehrsätze der Mathematik, sondern auch alle übrigen Wahrheiten machen innerhalb des Bereiches ihrer Giltigkeit das Gegentheil unmöglich und begründen mithin eine logische Nothwendigkeit. Wenn daher das Princip der Liebe und Güte (oder des Besten) für Gott bindend ist und diesem Principe gemäß Spinoza im Haag starb, so war es logisch nothwendig, daß er dort starb, weil das Gegentheil mit jenem Principe in Widerspruch stand und also

unmöglich war. Erst wenn Leibniz dies Princip nicht für bindend erklärt, fällt der Widerspruch weg und wird das Ereignis in anderer Weise möglich, als es wirklich geschah. Wenn also die Beschlüsse Gottes auf dem Principe des Besten beruhen, so sind sie nothwendige und zwar logisch nothwendige in dem Sinne, den unser Autor mit diesem Ausdruck verbindet. Vgl. Erl. 37.

181. (B. §. 175, S. 339.) Man beachte hier, daß das Princip des bestimmenden Grundes wohl die das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit, nicht aber den gegentheiligen Entschluß unmöglich macht. Es begründet also in dem einen Falle eine logische, im andern aber nur eine moralische Nothwendigkeit: eine eigenthümliche Doppeleigenschaft dieses Princips, das Leibniz zu den allgemeinen Gesetzen für das Denken zählt.

182. (B. §. 178, S. 342.) Wenn Leibniz zur Begründung seiner Ansicht von der Ewigkeit des Sittengesetzes geltend macht, daß ohne diese Beschaffenheit jenes Gesetzes Gott auch Unsittliches hätte gebieten können, so übersieht er, daß, falls jenes Gesetz nicht ewig ist, auch die Begriffe des Sittlichen und des Unsittlichen vor dem Gebote Gottes überhaupt nicht vorhanden waren und mithin auf das Thun Gottes keine Anwendung finden können. Er bewegt sich also hier mit seiner Begründung in einem vollständigen Cirkel.

Samuel Retorforts Exercitationes apologeticae pro divina gratia contra Arminium erschienen 1636 in Amsterdam. Ganz in demselben Sinne bekämpfte William Twisse (gest. 1645) die Arminianer in seinen Vindiciae gratiae, potestatis et providentiae divinae contra Arminium, die 1648 in Amsterdam herauskamen.

Das Werk des Moïse Amyraut oder Amyraud (1596—1664) erschien zuerst unter dem Titel: Defensio doctrinae Jo. Calvini de absoluto reprobationis decreto i. J. 1641 und drei Jahre später auch in französischer Sprache.

183. (B. §. 180, S. 344.) Bayle verfällt hier in die nämliche petitio principii, die bereits in der vorstehenden Erläuterung besprochen wurde: er setzt ohne weiteres die Begriffe der Güte und der Gerechtigkeit voraus, um zu beweisen, daß Gott sich diesen Begriffen habe anbequemen müssen. Er geht sogar noch einen Schritt weiter als Leibniz und stellt ausdrücklich die moralischen Gesetze mit den logischen auf eine und dieselbe Stufe. Gegen diese Gleichstellung muß aber geltend gemacht werden, daß die logischen Gesetze für alle Orte, Zeiten und Menschen dieselben sind, während das Sittengesetz je nach Ort, Zeit und Umständen bedeutende Schwankungen und Verschiedenheiten zeigt: dieser Umstand reicht hin, um die Verschiedenheit des Ur-

sprungs und des Wesens dieser beiden Reihen von Gesetzen zu bekunden.

184. (B. §. 181, S. 345.) Auch Leibniz übersieht bei dieser Ausführung über die Tugenden, d. h. über den Inhalt der Moral, daß der Umfang und die Grenzen derselben keineswegs unwandelbar feststehend sind (man denke z. B. an die Gastfreundschaft und den Patriotismus des Alterthums und der Gegenwart), und daß es sogar Tugenden giebt (wie z. B. die Blutrache), die gegen einzelne am weitesten anerkannte Moralgesetze verstoßen. Diese Thatsache steht aber offenbar in Widerspruch mit der hier behaupteten absoluten Natur der Tugenden und beweist, daß die Quelle des Sittlichen nicht in dem für alle gleichen Verstande oder kurzweg der Vernunft gesucht werden darf.

Auch der Vergleich mit der Harmonie in der Tonkunst ist nicht statthaft, weil diese gar nichts mit sittlichen Beziehungen und Bestimmungen zu thun hat, sondern auf rein physiologischer Grundlage beruht, ist aber doch wieder in sofern zutreffend, als auch die Gesetze der Harmonie nicht bei allen Völkern die nämlichen sind, wie schon die bekannte Anekdote von dem Araber lehrt, der einen Franzosen, welcher ihm auf dem Piano die Marseillaise vorspielte, bei der linken Hand packte mit den Worten: „Nein, erst jene Melodie — nachher magst du diese andere auch spielen."

185. (B. §. 182, S. 346.) Samuel Des-Marests oder Des-Marets (1599—1675) gehörte zu den bedeutendsten reformirten Theologen seiner Zeit. Unter seinen Schriften stand eine Synopsis theologica lange Zeit im größten Ansehn. — Samuel Strimesius, geboren zu Königsberg 1648, gestorben zu Frankfurt a. O. 1730, zeichnete sich ebenfalls durch literarische Fruchtbarkeit aus.

186. (B. §. 183, S. 349.) Auch diese Ausführung des Philosophen von Rotterdam beruht auf der petitio principii und der unzulässigen Gleichstellung der moralischen mit den logischen Gesetzen, auf die bereits in Erl. 183 hingewiesen ward. Sobald Gott die Dinge schaffen wollte, die wirklich sind, konnte er allerdings das Wesen derselben nicht verändern: aber er konnte nicht bloß ebenso gut ganz andere Dinge mit ganz andern wesentlichen Beschaffenheiten hervorbringen, für welche ganz andere physische, logische und moralische Gesetze von ihm hätten festgestellt werden können, sondern er konnte auch für die vernünftigen Geschöpfe, welche wirklich sind, ganz andere sittliche Begriffe zur Geltung bringen, denn nichts beweist, daß „die Moralprincipien in den Vorstellungen Gottes in Ausdrücken enthalten sind, die eine Verpflichtung zur Folge haben". Es ist das vielmehr nicht bloß eine grobe petitio principii, sondern auch eine schwer zu vertheidigende Hypothese, da die Vorstellungen des anerkannten Ebenbildes Gottes, nach welchem dieser

hier beurtheilt wird, nach Ort, Zeit und Umständen sehr verschiedene Moralprincipien enthalten (vgl. Erl. 184), die sämmtlich auf Gemeingiltigkeit Anspruch machen, aber doch nicht alle in den Vorstellungen Gottes enthalten sein können, da sie nur zu häufig einander widersprechen. Aus diesem Grunde kann auch die sittliche Wahrheit nicht mit der logischen Wahrheit verglichen werden, denn diese letztere beruht auf der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Seienden, ist also von den Dingen abhängig und eben deshalb überall dieselbe; die sittliche Wahrheit dagegen besteht in einer Anforderung an das Seiende, der dieses sich anbequemen soll: sie ist also vom Sein unabhängig und eben deshalb je nach den Umständen verschieden.

Bayle hat auch, wie aus den in B. §. 185. 190 angeführten Stellen erhellt, nicht streng an dieser Anschauung festgehalten, sondern nach seiner Weise hin und wieder Zweifel an der Richtigkeit derselben durchblicken lassen.

187. (B. §. 184, S. 350.) Da Gott an die ewigen Wahrheiten gebunden ist, so wäre er, falls diese Wahrheiten unabhängig von seinem Verstande beständen, offenbar einer außer seinem Wesen liegenden Nothwendigkeit unterworfen. Um diesem Einwurfe zu begegnen, verlegt Leibniz hier und später (B. §. 189) diese Wahrheiten in den göttlichen Verstand selbst: nur in diesem Verstande, sagt er, haben sie Realität. Von einer solchen kann aber offenbar bei der Wahrheit gar nicht die Rede sein, denn diese besteht doch nur im Denken, und im Denken giebt es nichts Wirkliches, sondern nur Wahres oder Falsches. Allerdings bedürfen die nothwendigen Wahrheiten zu ihrer Verwirklichung eines seienden Verstandes, der sie als sein Wissen aufnimmt und sodann ins Sein überführt: aber sie bleiben wahr, auch wenn sie nicht die Beschaffenheit als Wissen Gottes erlangen, und somit unabhängig vom göttlichen Verstande. Daher kann auch nicht gesagt werden, daß es ohne Gott nicht einmal Mögliches geben würde, denn des seienden Geistes, der jene Wahrheiten aufnimmt, bedarf es, wie bemerkt, nur zur **Verwirklichung** derselben, das Mögliche aber ist schon im Wahren an sich enthalten, wie Leibniz auch in B. §. 189 zugiebt, indem er sagt: „In der Region der ewigen Wahrheiten sind alle Möglichkeiten (tous les possibles) enthalten." —

Der Zusatz zu diesem Paragraphen ist in sofern von Wichtigkeit, als darin anerkannt wird, daß das Sittliche eine andere Quelle hat als das natürliche Licht oder die Vernunft, nämlich die Gottheit als eine Autorität von unermeßlicher Ueberlegenheit.

Der mehrfach erwähnte **Jacob Thomasius** (1622—1684) war Leibnizens Lehrer in der Philosophie gewesen. — **Christian Dreier** (Drejerus) war Professor der Theologie in Königsberg und starb dort

1688. Er veröffentlichte 1614 eine Sapientia, seu Philosophia prima, der die von Leibniz citirte Bemerkung über die πρώτη φιλοσοφία des Aristoteles entnommen ist.

188. (B. §. 186, S. 352.) Die Behauptung Descartes', die Bejahungen und Verneinungen seien Operationen des Willens, beruht nicht auf einer willkürlichen Ausdrucksweise, sondern gründet sich darauf, daß Descartes überhaupt das Fürwahrhalten und Nichtfürwahrhalten zu etwas Willkürlichem, vom freien Belieben Abhängigem macht, was ihm allerdings nur dadurch möglich wird, daß er den Willen zum Denken, zu den wissenden Zuständen der Seele rechnet (vgl. namentlich den vierten Abschnitt der Meditationes de prima philosophia); daraus folgerten dann seine Anhänger, daß auch die Anerkennung der ewigen Wahrheiten ein Act des göttlichen Willens sei, und endlich daß diese Wahrheiten erst durch den göttlichen Willen festgesetzt worden wären. Der Irrthum liegt in diesem Falle darin, daß — wenigstens im Denken des Menschen — das Fürwahrhalten oder die Gewißheit aus gewissen Ursachen nach bestimmten Gesetzen mit derselben Nothwendigkeit eintritt, die bei jedem andern Vorgange in der Natur statt hat. Leibniz dagegen geht bei seiner Widerlegung wieder von der petitio principii aus, daß die nothwendigen Wahrheiten schon vorgehend vor Gott bestanden haben: in diesem Falle würde Gott allerdings bei ihrer Anerkennung nicht frei gewesen sein — aber eben für dies vorgängige Bestehen jener Wahrheiten hat sich Descartes niemals ausgesprochen, und da er durchgängig nicht die Weisheit, sondern die Allmacht Gottes in den Vordergrund stellt, so läßt sich annehmen, daß er sie eintretenden Falls bestritten haben würde.

Die Anspielung auf den Kunstgriff, durch den Descartes es fertig brachte, die Bewegung der Erde gleichzeitig zu behaupten und zu läugnen, bezieht sich auf die §§. 19, 26 und 28 des dritten Buches der Principia philosophiae. Descartes fand sich zu diesem Aufwande von Scharfsinn bewogen, um das Loos Galileis von sich fern zu halten.

189. (B. §. 188, S. 353.) Man vergleiche hierzu die Abhandlung Betrachtungen über das Lebensprincip und über die plastischen Naturen und die Erl. 155 in den Kleinern philosophischen Schriften.

190. (B. §. 191, S. 353.) Straton nahm an, daß die Natur eine ohne Bewußtsein aus blinder Nothwendigkeit wirkende Kraft, also kein lebendes, überlegendes Wesen gleich dem christlichen Gotte sei. In den ewigen Wahrheiten bestanden für diese Kraft bereits die Regeln und Gesetze, nach denen sie verfahren mußte: sie hatte keine Wahl, und als sie bildete, mußte sie bilden, was sie gebildet hat. Nimmt

man nun für Gott, den seienden Geist, der sein Wissen verwirklicht, vorgängig bestehende bindende Gesetze oder Wahrheiten an, so ist klar, daß er ebenfalls einer Nothwendigkeit unterliegt, die seine Freiheit aufhebt. Leibniz kommt auch über diese Schwierigkeit nicht hinweg: er muß anerkennen, daß Gott durch ein Fatum gezwungen wird; aber, sagt er, „jenes Fatum ist eine glückliche Nothwendigkeit, denn ohne dasselbe würde er weder gut noch weise sein.“ Allein darum handelt es sich hier gar nicht: es genügt, daß Gott bei Annahme vorgängig bestehender Wahrheiten nicht frei sein würde, um das Bedenkliche dieser Annahme für den christlichen Gottesbegriff darzuthun. Denn wenn Gott einmal den ewigen Wahrheiten gemäß verfahren muß, d. h. wenn seine Macht seiner Weisheit untergeordnet ist, so ist diese Macht offenbar eine beschränkte, unvollkommene und widerspricht dem Wesen der Gott beigelegten Eigenschaften. Dabei ist es von gar keiner Bedeutung, daß Gott ohne jenes bindende Fatum „weder gut noch weise sein würde,“ denn diese Begriffe kommen erst auf das Handeln Gottes zur Anwendung, wenn man die ewigen Wahrheiten als vorgängig voraussetzt; sobald man sie dagegen dem freien Belieben Gottes zuweist, fällt dieser Einwurf, denn alsdann werden jene Begriffe erst durch ihn festgestellt, und sein Handeln steht über, nicht unter denselben.

191. (B. §. 192, S. 356.) Unter natürlicher Priorität ist der höhere Rang eines Vorgangs einem andern gegenüber zu verstehen; so ist z. B. die Ursache von natürlicher Priorität der Wirkung gegenüber, selbst wenn kein die zeitliche Priorität begründender Zeitunterschied zwischen ihnen statt hat. Diese Unterscheidung ist dem Aristoteles entlehnt, der ebenfalls zwischen dem *πρότερον φύσει* und dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* unterscheidet.

192. (B. §. 194, S. 358.) Leibniz spricht hier dem Menschen das Recht zu einer Kritik der göttlichen Werke ab — wenn er aber ein solches Recht nicht anerkennt, so ist nicht einzusehen, weshalb er sich überhaupt in so eingehender Weise mit den „lächerlichen Kritikern“ einläßt: die Theodicee hätte dann ungeschrieben bleiben müssen. Ebenso unberechtigt ist die Behauptung, daß sich schon aus der Künstlichkeit und Schönheit der organischen Körper auf die Weisheit und Güte Gottes schließen lasse, denn auch an der Organisation der Thiere und Pflanzen lassen sich mannigfache Mängel nachweisen.

Alphons X. von Castilien, mit dem Beinamen der Weise oder der Astronom, regierte von 1252—1282. Die nach ihm benannten Planetentafeln, zu deren Anfertigung er eine bedeutende Anzahl der berühmtesten Astronomen nach Toledo berufen hatte, kosteten die für jene Zeit ungeheuere Summe von 40000 Goldstücken.

193. (B. §. 196, S. 359.) Der an dieser Stelle (§. 195. 196)

erörterte Einwand ist einer der treffendsten, die gegen die These von der besten Welt geltend gemacht worden sind. Die Welt, sagte man, ist ein Geschaffenes, alles Geschaffene aber ist endlich, und über jedes Endliche hinweg läßt sich immer noch ein anderes denken, das dem Begriffe der Vollkommenheit näher kommt; die beste Welt ist also ein ganz unbestimmter Begriff, denn über jede bestimmte Welt hinweg läßt sich immer noch eine bessere denken, gerade wie sich über jede bestimmte Zahl hinweg noch eine größere denken läßt.

Diesem Einwurfe stellt Leibniz die Behauptung entgegen, daß die Welt weder ein Endliches noch ein Ganzes sei: denn nur wenn die Welt endlich ist, ist der Einwand von Bedeutung, da das Unendliche in keiner Weise einer Vermehrung zugänglich ist, und nur wenn sie ein Ganzes bildet, kann sie von einem bestimmten Standpunkte aus beurtheilt und kritisirt werden, da das Nicht-Ganze kein einheitliches Urtheil zuläßt. Diese Entgegnung ist aber nichts weniger als stichhaltig, denn einmal ist die Unendlichkeit ein Attribut der Gottheit und steht mit dem Begriff des Geschaffnen in Widerspruch, und zweitens hebt sie keineswegs die Ganzheit auf, denn nach Leibniz besteht auch der organische Körper aus unendlich vielen unvergänglichen Substanzen, und dessenungeachtet ist er ein Ganzes.

Auch die Ausführung in §. 196 ist nicht zutreffend. Allerdings kann Gott nichts schaffen, was nicht völlig in sich bestimmt wäre, aber das kommt hier gar nicht in Betracht, denn der in Rede stehende Einwurf stützt sich nur auf die Endlichkeit der Welt. Ueberdies trifft auch das Beispiel nicht zu, denn die Aufgabe, von einem Punkte aus eine gerade Linie nach einer andern Geraden zu ziehen, würde nur dann völlig bestimmt sein, wenn diese gerade Linie der kürzeste Weg sein sollte; fehlt diese Bestimmung, so entscheidet entweder das freie Belieben oder auch irgend welche andere Rücksicht über den Winkel; auf keinen Fall aber wird dadurch die Construction unmöglich gemacht.

Der Einwurf, daß der Begriff der besten möglichen Welt einen Widerspruch enthalte, bleibt mithin auch diesen Ausführungen gegenüber bestehen.

194. (B. §. 202, S. 365.) Man muß zugeben, daß „das Beste im Ganzen nicht das Uebel an den Theilen ausschließt", und daß mithin die Kritik gegen Diroys zutreffend ist — allein daraus folgt noch nicht, daß das Beste im Ganzen nothwendigerweise mit Uebeln in den Theilen behaftet sein muß. Gerade dieser Beweis aber ist zur Rechtfertigung des Daseins der Uebel in der besten aller Welten unerläßlich.

195. (B. §. 205, S. 369.) Auch diese Begründung für das Dasein der Uebel oder das Unglück der Guten ist unzulänglich, denn die

allgemeinen Gesetze, die diese Uebelstände herbeiführen, sind ja doch von dem allmächtigen und allweisen Gotte aufgestellt und erlassen worden, und es müßte nun erst gezeigt werden, daß dieselben zum Besten des Ganzen gerade so sein mußten, wie sie sind: eben dieser Beweis aber fehlt.

196. (B. §. 207, S. 370.) Die hier gegebene Definition der Wunder und Leibnizens Ansicht über die Gravitation sind bereits in den Kleinern philosophischen Schriften, Erl. 50 und 138, erörtert worden.

197. (B. §. 208, S. 371.) Es ist merkwürdig, daß Leibniz beständig auf die Einfachheit und Zweckmäßigkeit der vorherbestimmten Harmonie pocht. Allerdings verlangt dieselbe dem Occasionalismus gegenüber nur ein einziges Wunder, dies eine Wunder aber ist von demselben Inhalte wie die gesammten zahllosen Wunder des Malebranche'schen Systems und daher so unermeßlich complicirt, daß es für den menschlichen Verstand unfaßlich bleibt und zugleich — ganz dem entgegen, was Leibniz hier von demselben behauptet — als eine unbegreiflich thörichte Verschwendung der Mittel erscheint, wie wir in der Erl. 63 zu den Kleinern philosophischen Schriften dargelegt haben.

198. (B. §. 209, S. 374.) Bayle übersah bei dieser Darlegung gerade den Kernpunkt der ganzen Frage. Nach der Ansicht Chrysipps arbeitete die Natur bei ihrem Bildungsgeschäfte mit Mitteln (Kräften und Stoffen), die von ihr unabhängig waren, und denen sie daher ihre Entwürfe anpassen mußte: bei dem christlichen Gotte aber ist gerade das Gegentheil der Fall — er ist der unumschränkte Gebieter über alles und konnte sich daher bei seiner Arbeit eines ganz andern Materials bedienen. Eben aus diesem Grunde sind bei ihm, dem Allmächtigen und Allgütigen, die Mängel der Schöpfung unbegreiflich und kann die von Chrysipp gegebene Lösung hier keine Anwendung finden. Bayle erkennt das auch in der in §. 210 citirten Stelle an.

199. (B §. 214, S. 379.) Man kann den Schlußsatz dieses Paragraphen, daß nämlich das Uebel an den Theilen oft das Gute am Ganzen sei, unbedenklich zugeben; aber es ist bereits in Erl. 194 bemerkt worden, daß dieser Satz von keinem Nutzen für die Theodicee ist. Das Dasein der Uebel in der besten aller möglichen Welten widerspricht der Güte und der Allmacht Gottes, wie von Bayle in der in §. 210 citirten Stelle mit Recht geltend gemacht wird — Leibniz muß also den Nachweis führen, daß die Uebel unerläßlich waren: diesen Nachweis aber bleibt er schuldig. Denn wenn er in §. 211 den Grund für das Dasein der Uebel in den Umstand verlegt, daß ohne sie die beste Welt allzu regelmäßig gewesen sein würde, so vergißt er, daß offenbar der

beste Weltbauplan nicht der, der die größte Mannigfaltigkeit, sondern der ist, der das meiste Gute enthält. Und wenn er kurzweg aus dem Dasein der Uebel schließt, daß dieselben mit dem besten Plane verträglich sein müssen, so ist das eine Behauptung, die den Knoten durchhaut, anstatt ihn zu lösen. Vgl. Erl. 151.

Auch der Unterschied zwischen der Quantität und der Qualität (§. 212. 213) ist für diese Frage nicht von Belang, denn, wie bemerkt, handelt es sich hier nicht um die Schönheit, sondern um die Güte der Welt, und wenn auch in der Regel nicht alle Theile eines Kunstwerks ebenfalls schön sind, so schließt dieser Umstand doch nicht die Möglichkeit aus, daß ein Kunstwerk aus lauter schönen Theilen zusammengesetzt sein kann: der Vergleich würde aber nur passen, wenn dies letztere wirklich unmöglich wäre.

Dasselbe läßt sich gegen das in §. 214 gebotene Beispiel geltend machen. Es ist keineswegs unmöglich, daß nicht bei geschickter Theilung der Kathetenquadrate und sinnreicher Zusammenordnung einzelner Theile derselben eine schönere Figur gebildet werden kann, als das Hypothenusenquadrat es ist, das überhaupt wohl nur einem eingefleischten Mathematiker schön erscheinen kann. Und selbst wenn das unmöglich wäre, so würde durch dies eine Beispiel doch durchaus noch nicht bewiesen sein, daß bei Beseitigung der Uebel die Welt weniger schön sein müßte, als sie es mit denselben ist. —

Bezüglich des Mathematikers Sturm vgl. Kleinere philos. Schriften, Erl. 139. — Erhard Weigel (1625—1699), seit 1653 Professor der Mathematik in Jena und als solcher einer der Lehrer Leibnizens, hat sich in der Philosophiegeschichte einen Namen erworben durch seine Versuche, die mathematische Methode Euklids auf Gegenstände der Philosophie anzuwenden. Er veröffentlichte in diesem Sinne neben andern Schriften 1658 die Analysis Aristotelica ex Euclide restituta, 1674 die Ethica Euclidea oder arithmetische Beschreibung der Moralweisheit, und 1693 eine Philosphia mathematica, deren Leibniz noch später gedenkt. — Joachim Jungius, geb. 1587, gest. 1657, schrieb neben vielem andern auch eine Geometria empirica, auf die Leibniz in §. 214 Bezug nimmt.

Thomas Gatakerus (1574—1654), ein Engländer, gehörte zu den bedeutendsten Theologen und Philologen seiner Zeit und veröffentlichte unter anderm eine Uebersetzung der Selbstbetrachtungen Marc Aurels, die zuerst 1652 in Canterbury in Druck erschien.

200. (B. §. 216, S. 380.) Der Leser wird bemerken, daß auch hier wieder die Beweise für das Behauptete fehlen. Namentlich ist nicht einzusehen, auf welche Weise der Autor die These vom Ueber-

wiegen des Guten im Universum begründen will, da er doch selbst wiederholt anerkennt, daß uns nur ein sehr geringer Theil des Universums bekannt ist,

200a. (B. §. 217, S. 381.) „Das, was ein Uebel für mich ist, hört nicht auf, ein Uebel für mich zu sein, weil es ein Gut für meinen Herrn ist.“ Dieser Satz, mit welchem Leibniz die Stoiker schlägt, trifft zugleich die in B. §. 19 vorgetragene Ausflucht, denn nun darf der Gegner mit Recht fragen: Wie kann also das Glück des übrigen Theils des Universums einen Ausgleich bieten für das Unglück der Bewohner der Erde? Vgl. Erl. 104. 202.

Martianus Capella lebte im 5. Jahrhundert n. Chr. und schrieb unter dem Titel Satiricon ein nach damaliger Sitte aus Prosa und Versen gemischtes Werk, das dann während des Mittelalters in den Klosterschulen als Leitfaden für den wissenschaftlichen Unterricht benutzt ward.

201. (B. §. 219, S. 383.) Bayle erörtert in der citirten Stelle Jaquelot gegenüber die Frage nach dem Grunde der Zulassung des Lasters oder des moralischen Uebels. Jaquelot hatte behauptet, diese Zulassung sei das unerläßliche Mittel für die Manifestation des göttlichen Ruhmes gewesen. Merkwürdig, erwidert darauf Bayle in der citirten Stelle, daß das vollkommene Wesen durchaus kein anderes, besseres Mittel finden konnte als gerade die Sünde! — In diesem Sinne also konnte Bayle sehr wohl das Laster als das einzige Mittel bezeichnen, das dem Zwecke Gottes angemessen war, denn andernfalls würde Gott es ja nicht gewählt haben. Er läugnet damit nicht, daß auch wohl durch das Gute der Ruhm Gottes offenbart wird, wäre aber das Böse nicht zum Behufe dieser Offenbarung unumgänglich nothwendig gewesen, so würde dasselbe nicht zugelassen worden sein: also war es das einzige Mittel.

Indem Leibniz diese Einzelheiten unerwähnt läßt, schiebt er den Worten des Gegners einen ganz verschiedenen Sinn unter und sucht dadurch der Schwierigkeit aus dem Wege zu kommen. In Wahrheit aber handelt es sich hier nicht um das Mehr oder Weniger des Uebels, sondern um den Grund für das Dasein desselben überhaupt, die alte Frage, die auch hier ungelöst bleibt.

202. (B. §. 221, S. 385.) In Erl. 200a ist bereits auf das Geständnis des Autors hingewiesen worden, daß fremdes Gut keinen Ausgleich für eigenes Uebel gewähre: es ist also für die vernünftigen Erdenbewohner, deren größter Theil anerkanntermaßen zur Verdammnis bestimmt ist, durchaus kein Trost, daß andere Geschöpfe glücklicher sind als sie. Zum Schluß greift dann Leibniz wieder zu dem A-priori-Beweise für seine beste Welt, dessen Unzulänglichkeit schon in

Erl. 99. 100 erörtert wurde, und der überdies, da er die Discussion abschneidet, gegen den Zweck der Theodicee verstößt.

203. (B. §. 226, S. 388.) Auch diese Begründung läuft wieder auf das Ceterum censeo des A-priori-Beweises hinaus, vgl. Erl. 202. Leibniz läßt dabei den Kernpunkt des Bayle'schen Einwurfes völlig unberücksichtigt. Da Gott alles schaffen kann, sagt Bayle, was keinen Widerspruch enthält, eine Welt ohne Uebel aber ein widerspruchsfreier Begriff ist, so konnte er eine solche schaffen, und es ist bei seiner Allmacht, Güte und Weisheit unbegreiflich, warum er sie nicht geschaffen hat. Anstatt auf diesen Punkt einzugehen, behauptet Leibniz ohne weiteres (§. 224): „Die bestehende Welt ist die beste, eine bessere ist daher wirklich ein Widerspruch" und beruft sich dabei auf ein Beispiel aus der Mathematik, das hier gar nicht paßt, weil es thatsächlich einen Widerspruch enthält, also keine Analogie mit der Welt ohne Uebel hat.

Die in §. 225. 226 gegebene Auseinandersetzung über das Verfahren Gottes bei Auswahl der besten Welt scheint dazu bestimmt, die Aufmerksamkeit des Lesers abzulenken, denn mit der verhandelten Frage steht sie in fast gar keinem Zusammenhang.

204. (B. §. 228, S. 390.) Die logische Möglichkeit des gegentheiligen Entschlusses soll nach Leibniz hinreichen, um die Freiheit Gottes zu begründen und die logische Nothwendigkeit von seinen Entschlüssen fern zu halten. Da aber Gott unbedingt nicht gegen seine Weisheit verstoßen kann, ohne mit der Beschaffenheit derselben in Widerspruch zu gerathen, die logische Nothwendigkeit aber eben auf dem Gesetz des Widerspruchs beruht, so ist er offenbar durch eine solche Nothwendigkeit gezwungen, zu beschließen, was er beschließt, und befindet sich thatsächlich in jenem Zustande von Knechtschaft, von dem Bayle spricht.

205. (B. §. 230, S. 392.) Vgl. hierzu Erl. 201. Leibniz läßt auch hier wieder außer Acht, daß Bayle von Gott dem Allmächtigen spricht, für den es keine conditio sine qua non giebt, und bei dem von einem Zulassen nicht die Rede sein kann. Ueberdies wird durch die Wahl Gottes „das vom Besten Verschiedene", d. h. das minder Gute, allerdings unmöglich, denn die göttliche Weisheit, welche die Wahl vornimmt, ist absolut und kann daher unter keinen Umständen von ihm verletzt werden. Vgl. Erl. 204.

206. (B. §. 231, S. 392.) Hier rückt der Autor wieder mit jener merkwürdigen Ausflucht ins Feld, die bereits in Erl. 148 und 165 erörtert wurde.

207. (B. §. 234, S. 395.) Vgl. hierzu die Erl. 177 und 180. Bayle tritt hier, wie Leibniz richtig bemerkt, mit dem in Widerspruch, was er in der in B. §. 173 citirten Stelle den Spinozisten gegenüber ausgeführt hatte; aber auch Leibniz tritt in Widerspruch mit dem, was

er in B. §. 174 gegen Bayle ausgeführt hat. Dort giebt er zu, daß Gottes Weisheit ein Geschehen in anderer Weise als der wirklich stattfindenden nicht zulasse — hier aber schiebt er wieder die logische Möglichkeit des Widerspruchsfreien vor und antwortet gar nicht auf das, was Bayle ihm entgegenhält.

208. (B. §. 235, S. 396.) Allerdings giebt es für Gott nur einen einzigen möglichen Entschluß, nämlich den besten, denn die Wahl des vom Besten Verschiedenen enthält einen Widerspruch mit seiner unverletzlichen Weisheit.

209. (B. §. 236, S. 396.) Wie aus der vorstehenden Erläuterung erhellt, hat Gott gar nicht die Wahl: er will mit Nothwendigkeit das Beste, und dadurch wird das vom Besten Verschiedene — in diesem Falle das Heil aller Menschen — absolut unmöglich. Damit fällt diese Widerlegung des Bayle'schen Syllogismus.

210. (B. §. 237, S. 397.) Die logische oder metaphysische Nothwendigkeit beruht auf der Unmöglichkeit des Gegentheils. Nun ist es aber unmöglich, daß Gott etwas seiner Weisheit Unwürdiges wolle — folglich will er mit metaphysischer Nothwendigkeit das seiner Weisheit würdigste Werk, wie Bayle mit Recht behauptet.

211. (B. §. 238, S. 397.) Das Religionsgespräch zu Montbeliard (Mömpelgard) v. J. 1586 fand zwischen genfer und würtemberger Theologen statt. Theodor Beza (1519—1605), nach Calvin das Haupt der Reformirten, entwickelte bei demselben in anderthalbstündiger Rede seine Ansichten über die Freiheit Gottes und den Ursprung der Sünde.

212. (B. §. 240, S. 398.) Nämlich King, der Bischof von Derry. Leibniz geht weiter unten — im Anhang III — ausführlich auf dessen Werk De origine mali ein.

Ende des ersten Bandes.

Inhalt.

Druck und Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig

Die Theodicee

Bd.: 1

(1883)